

القضايا الأدبية

من منظور فلسفي

بقلم

د. / محمد شبل الكومى

تقديم

د. / محمد عناني



إهداء ٢٠٠٦
الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

القضايا الأدبية

من منظور فلسفي

بقلم

(د. / محمد شبل الكومي

تقديم

(د. / محمد محمد عناني



الهيئة السورية العامة للكتاب

٢٠٠٥

الإخراج الفني والغلاف

أهيمّة علي أحمد

المحتوى

الصفحة

الموضوع

تقديم : بقلم أ.د/ محمد محمد عتاني

تمهيد ١

الباب الأول

الله

- الفصل الأول : مفهوم (الله) فى النظرية الطبيعية / الواقعية ٤٥
- الفصل الثانى : مفهوم (الله) فى النظرية المثالية / الرومانسية ٩١
- الفصل الثالث : مفهوم (الله) فى النظرية الواقعية الروحية ١٣٥

الباب الثانى

الطبيعة

- الفصل الأول : مفهوم الطبيعة فى النظرية الطبيعية / الواقعية ٢٢٣
- الفصل الثانى : مفهوم الطبيعة فى النظرية المثالية / الرومانسية ٢٧٣
- الفصل الثالث : مفهوم الطبيعة فى النظرية الواقعية الروحية ٣٤٣

الباب الثالث

الإنسان

- الفصل الأول : مفهوم الإنسان فى النظرية الطبيعية / الواقعية ٣٢٧
- الفصل الثانى : مفهوم الإنسان فى النظرية المثالية / الرومانسية ٤٨٥
- الفصل الثالث : مفهوم الإنسان فى النظرية الواقعية الروحية ٥٣١

الصفحة

الموضوع

الهوامش

٦٠٩ هوامش التمهيد
٦١١ هوامش الباب الأول
٦٢٠ هوامش الباب الثاني
٦٢٧ هوامش الباب الثالث

تقديم

هذا كتاب جديد للدكتور شبل الكومى، الذى أتحفنا فى العامين الماضيين بكتابه عن المدارس النقدية والأدبية من منظور فلسفى، وها هو يضيف إلى المكتبة العربية ذروة جديدة من ذرا البحث الفكرى فى النقد والأدب، فيقدم صورة للتناول الفلسفى للأدب والنقد أو قل إنه يضع إطاراً محكمًا للنظرة الفلسفية إلى الأدب، وهو ما اعتبره أوج الاتجاه النقدى المعاصر الذى أصبح يتأى عن مجرد التحليل الفنى لمظاهر الصنعة الأدبية، ويفتح الباب واسعاً أمام العوامل الفكرية التى تحدد مسارات المدارس النقدية والمدارس الأدبية جميعاً، وبهذا المفهوم فهو تطوير أو تطور طبيعى لما يسمى بالنقد الثقافى أو التناول الذى يربط الأدب بالحياة، وهو هنا يربطها بأعلى ما يملكه الإنسان وهو العقل، فيرصد كيف تصدى الأدب والنقد للقضايا الرئيسية الثلاث التى تكاد تشغل مكان القلب فى شعر كل شاعر وأدب كل أديب ونقد كل ناقد، حتى دون تصريح بها، وهى مفهومات الخالق جل وعلاها (الله) والطبيعة (وشتى تفسيراتها) والإنسان (بشتى صوره).

وقد كنت محجماً عن كتابة تصدير لهذا الكتاب الثالث فى المنظومة الفكرية الرائعة التى يبينها الدكتور شبل الكومى لأنه يتضمن تحليلاً لبعض قصائدى، وأنا دائماً ما أؤكد أننى لست شاعراً محترفاً أو متفرغاً، وليست دواوينى إلا 'نزوات شباب غارب' أملتها ضغوط مجهولة، وساندها ما وصفه البعض بأنه موهبة ضيعتها كتابة المسرح والنقد والترجمة، وكنت ولا أزال أنكر أن لى حظاً ما من الشاعرية، وأننى لفظ الشاعر عن نفسى (وإن قال به غيرى) لأننى أعلم خيراً من غيرى (من غير دارسى الأدب والنقد) بمسئولية هذا الوصف وفداحة التهور فى إطلاقه. أقول كنت أحجمت عن كتابة التصدير، ولكن قراءة الكتاب، التى استغرقت وقتاً طويلاً، أقمتنى

بالكتابة، وإن تكن كلمة موجزة أرسم فيها بخطوط أبسط ما يتضمنه هذا الكتاب العميق من قضايا لم يعد عصرنا قادرًا على تجاهلها.

يعرض الكتاب، كما قلت، للإطار الفلسفى الذى تختلف فيه المدارس الأدبية (أو المذاهب الأدبية) بعضها عن بعض، وهو بهذا يتجاوز لا النقد الفنى التطبيقى فقط بل يتجاوز الفصل بين شتى مناهج التحليل النقدي (وهو الفصل الذى تبلور منذ كتاب ويليك ووارن (Wellek & Warren) نظرية الأدب، وما تلاه من نقض للنظرية فى كتاب إيجلتون (Eagleton) النظرية الأدبية، مرورًا بكتاب إليس (Ellis) عن التحليل المنطقي لنظرية النقد الأدبي أقول إنه يتجاوز الفصل بين مناهج التحليل النقدي التقليدية التى تقيم أطرًا جمالية خالصة أو أطرًا ثقافية (اجتماعية أو سياسية) ليقدّم لنا أوسع إطار يمكن تصوّره للأدب والنقد جميعًا: إنه ينهنا إلى أننا نستطيع التمييز بين المذاهب الأدبية والنقدية لا على أسس الصنعة أو الصلات الثقافية وحدها، بل على أساس أشمل وأعم وهو تناولها للأعمدة الثلاثة التى يقوم عليها الفكر الإنسانى وهى الله، والطبيعة والإنسان.

وهذه العمدة - تعريفاً - عمدة عسيرة التناول بسبب تعدد مفهوماتنا لها، وتعدد الرموز التى يستعين الأديب بها فى تصوّرها أو محاولة فهمها، ولما كان الرمز لازماً فى كل حالة، كان لابد من الاستعارة، ومن لغة المجاز، والاستعارة بعد وسيلة فلسفية، كما يقول هيجل، نستعين بها فى فهم ما لا نستطيع إدراكه، وتوسل بها فى إدراك ما لا نستطيع تصوّره، كما يقول سبينوزا، وهى كذلك، ومنذ أرسطو، من أهم ركائز الشعر! وما دامت الاستعارة تحتل هذا الموقع المشترك، فمن الطبيعى أن نرى فى اللغة هذه الازدواجية نفسها، فاللغة التى يستخدمها الفيلسوف أو المتصوف تتوسل بالكلمات التى يستخدمها الشاعر بأسلوب آخر فى كتابة شعره، وإذن فلا مناص لمن يريد إدراك الوشائج التى تربط بين الفكر (الفلسفى وغيره) وبين الأدب والنقد، من تحليل اللغة، وفى غضون ذلك تحليل الاستعارات التى تتوسل بها فى تناول الأعمدة الثلاثة المذكورة، وهذا هو ما يفعله شبل الكومى فى هذا الكتاب.

ولابد لى فى هذا التصدير الموجز (وكان لابد أن يكون موجزاً نظراً لطول الكتاب) أن أؤكد أنه كتاب يتطلب من القارئ جهداً خاصاً فى القراءة، فهو يتطلب على الأقل قدرًا من التركيز قد لا يتوافر فى قراءة كتب أخرى، ولا أقول إنه رهنق فى تتبع الأفكار، فالكتاب هنا مُعلّم يحاول البسط والتبسيط، ويدجأ إلى الشرح والإيضاح، ولكننى أقول إنه يتطلب من القارئ قدرًا من الإيجابية ربما لم يعتدها القارئ التى يتوقع تبسيطاً مُخلًا بغية التعميم! لا! إن هذا الكتاب يمثل وحدة متكاملة، ولا يكفى مثلاً أن نقرأ الأجزاء الخاصة بالإنسان فى النقد والأدب، دون المرور بالفصول التى تتناول الله والطبيعة، فالمقدمات - شأنها فى ذلك شأنها فى كتب الفلسفة - لازمة للنتائج، وما أحسب إلا أن دراسة الكتاب عقوداً طويلة لموضوعه واستفادته من شتى ما كتب وما قيل فيه قد جعلته ينظم الأفكار تنظيمًا منطقيًا يقتضى المرور ببحث من باب إلى باب بل من فصل إلى فصل.

وبعد فهذه كلمات محدودة أردت بها أن أعرب عن سعادتى البالغة بهذا السفر النفس، وأرجو للنشء ألا يخشى المصطلحات الجديدة فيه، فهى مشروحة وموضحة، وأرجو ألا يخل عليها الدكتور شبل الكومى بالمزيد من ثمار فكره.

محمد عنانى

القاهرة - ٢٠٠٤

تقديم

عندما ربطت الموضوعات الأدبية بالمنظور الفلسفى لم أكن أقصد أن أتناول تلك القضايا (الله، الطبيعة، الإنسان) بالبحث الفلسفى، ولكن اعتمدت على مبدأ دى أهمية عظمى فى أية نظرية تتعلق بالمنهج الفلسفى، وهذا المبدأ يقول: إن ما نسمى إليه فى البحث الفلسفى ليس اكتشاف شيء ما كنا نحمله حتى الآن، بل أن نعرف على نحو أفضل شيئاً ما كنا نعرفه من قبل بمعنى ما، وعبرة (أن نعرفه على نحو أفضل) لا تعنى أن نعرف عنه المزيد من المعلومات؛ وإنما تعنى أن نصل إلى معرفته بطريقة مختلفة، وبطريقة أفضل، أى: أن نعرفه بالفعل بدلاً من أن نعرفه بالقوة، أو أن نعرفه معرفة صريحة وعلنية بدلاً من أن نعرفه ضمناً، أو بأية مصطلحات تختارها نظرية المعرفة لتعبر عن الاختلاف.

قدم كولنجوود^(١) فى إيضاح الفرق بين مناهج البحث فى مجال الرياضيات، وفى مجال العلم التجريبي وفى مجال الفكر الفلسفى، ففى البحث الرياضى هناك اختلاف مطلق بين معرفة تصور ما وبين عدم معرفته، أما فى الفلسفة فلإننا نميز بين أن نعرف بشكل أفضل أو بشكل مشوش، ولا يوجد فى الفلسفة تمييز بين أن نعرف على نحو مطلق وألا نعرف على الإطلاق؛ ففى الفلسفة لا نبدأ بجهل تام عن الموضوع، بل نبدأ بمعرفة مبهمة ومشوشة، والمعرفة الفلسفية التى تشكل سلم أشكال المعرفة سيظهر فيها الجهل باعتباره درجة دنيا أو نوعاً من المعرفة أكثر بدائية، لكننا لا نصل أبداً إلى صفر الجهل المطلق، فليس فى الفلسفة فرصة لجهل فيها أى تصور متضمن فى موضوعه على نحو مطلق، ولن يكون هناك أى إمكان لوجودها لأننا لن نصل أبداً إلى المرحلة التى يمكن فيها وصف معرفتنا بجاهية التصور بأنها معرفة كاملة، ومن هنا لا حاجة لنا لتعريفات مثل تعريفات العلم الرياضى.

كما أن التصورات فى العلم الرياضى تعتمد على صفة واحدة يمكن أن نستنبط منها كل الصفات الأخرى دون أن نفهم فهمًا كاملاً الطريقة التى ترتبط بها صفاتها المتنوعة.

والأمر فى تعريف التصورات العلمية التجريبية كتعريف «الفيل» مثلاً . . فإن هذا التعريف يعتمد على الأوصاف، أى: وصف يضم كل الصفات التى يشملها التصور إلا أنه وصف يعتمد على مجرد الحصر لصفات وجدت معاً فى التجربة الفعلية دون أن نعلم لماذا هى معاً، وهى بذلك تتزع نحو تشكيل تجمع محض بين عناصر معينة دون مبرر يفسر لنا تواجدها معاً، وذلك فى مقابل نزوع آخر يتميز به التعريف الفلسفى، وهو نزوع يتجه نحو ربط الصفات فى كل منطقتى واحد يكشف عن الترابط فى عرض التصور الفلسفى الذى يعنى البناء التدريجى للتصور المراد إيضاحه فى ذهن المرء، وكلما تمّ بناء نقطة جديدة عرفنا أفضل وأفضل، وعند كل نقطة جديدة يتم تلخيص العرض كله حتى تلك النقطة وهكذا، فالتفكير فى موضوع البحث يصبح بالتدريج أكثر وضوحاً وأكثر اكتمالاً، وهذا التدريج يعد تغييراً فى الدرجة والنوع معاً والنقاط الجديدة تقترب نسبياً من الحقيقة مثل الدرجات العشرية، وهى جديدة من حيث الكيف أيضاً، وبذلك يمر التعريف أثناء نموه وتطوره بمراحل على سلم الأشكال، مراحل جديدة فى الدرجة والنوع تجعلنا نعرف التصور على نحو أفضل، وندرك جوانب جديدة له لم نكن ندركها من قبل فى مرحله السابقة.

لذا فقد تجنبت استخدام المفردات الفنية الخاصة بالفلسفة قدر الإمكان، بل وقمت باختيار الكلمات الفلسفية طبقاً لقواعد الأدب من قدرة على التعبير، والرونة، والاعتماد على السياق، وهذه تعد السمات المميزة، فى نظرى، للاستخدام الأدبى للكلمات.

ويقع على عاتق قارئ الأدب الفلسفى واجب مناظر لواجب الناقد، فعلى القارئ لهذا الأدب الفلسفى أن يتذكر أنه يقرأ لغة ولا يقرأ مذهباً رمزياً، فلا يجب عليه أن

يظن أن كاتبه يقدم له تعريفاً لفظياً عندما يقدم له إفادة عن ماهية تصور ما، ولا أن يتدمر أو يشكو عندما لا يقدم له الكاتب ما يشبه ذلك التعريف؛ فعليه أن يتوقع أن تعبر المصطلحات الفلسفية عن معانيها الخاصة من خلال طريقة استخدامها، مثلها في ذلك مثل مفردات الكلام العادى، ولا يجب عليه أن يتوقع أن كلمة واحدة تعنى دائماً شيئاً واحداً، أى: لا يطرأ على معناها أى نوع من التفسير؛ فعليه أن يتوقع أن المصطلحات الفلسفية - شأنها شأن اللغات كلها - دائماً ما تخضع لعملية تطور بصفة مستمرة.

- ١ -

يتناول هذا البحث موضوع الأدب من حيث هو تعبير عن نمط من أنماط الحياة، وقد رأينا أن الحياة فى جوهرها إدراك ووعى، وأن الوعي له مستويات ثلاثة: الله، الطبيعة والإنسان، هكذا قالت الفلسفة المصرية القديمة فى رسائل تحوتى:

● أمون { الله } هو الاول.

● والكون هو الثانى.

● والإنسان هو الثالث^(١).

وهكذا تقول الأديان.

وقد جمع القرآن الكريم القضايا الرئيسية للوجود فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل مفكر جاد، وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى: ﴿مُسْتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: من الآية ٥٣].

ويقول ابن عربى فى (حضرنا الرب والعبد وحقائقهما): واجتمعت الحضرتان (حضرة الرب وحضرة العبد) فى أن كل واحدة منهما معقولة من ثلاثة حقائق: ذات

وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها، غير أن العبد له ثلاثة أحوال: حالة مع نفسه لا غير، وهو الوقت الذى يكون فيه نائم القلب عن كل شىء؛ وحالة مع الله؛ وحالة مع العالم، والبارى - سبحانه - مباين لنا فيما ذكرناه، فإن له حالين: حالة من أجله، وحال من أجل خلقه^(٣).

وفى مجال الفن والأدب يقول ماثيو أرنولد: إن موضوع الأدب هو: الله والطبيعة والإنسان^(٤).

ونوافق الفيلسوف كولنجود فى اعتبار أن الفلسفة شعر، ويمكن كذلك أن نتفق مع الفيلسوف شلنج الذى يرى أن الفيلسوف - كالشاعر - إنسان وهبته الطبيعة حاسة يكشف بها عن الجمال الكونى، ولكن لغة الشعر غير لغة الفلسفة، واللغة هى الأساس.

إن الاتجاه الطبيعى للرؤية الشعرية هو اتجاه انطولوجى، بمعنى أنها تهدف إلى إدراك عالم من الموضوعات العينية التى يجاوز وجودها الذهن الإنسانى، إن اتجاه الرؤية الشعرية موجّه دائماً صوب الموضوعات الواقعية، الرؤية إدراك حسى وصورة ذهنية معاً.

فالصورة الذهنية إذن إما حسية أو لفظية، هى خبرة أو واقعة ذات طابع حسى يستحضرها الشاعر فى ذهنه، وإذا كان الإدراك الحسى هو تفطن الفرد لأشياء حاضرة بالفعل تؤثر فى حواسه، فالتصور هو استحياء هذه الأشياء فى الذهن على هيئة صور فى غيبة التنبيهات الحسية، والوعى الحسى معرفته غنية غنى لا حد له، واضحاً وضوحاً كاملاً، وهو فى تقدير الناس أكثر ألوان المعارف غموضاً أيضاً، ولكن العقل لا يقف على المحسوس فقط، فطبيعة العقل جدلية فى علاقتها مع الواقع المحسوس، وهذه العلاقة الجدلية، كما يرى أفلاطون، لها طريقتان: الجدل الصاعد، والجدل الهابط، وفى الجدل الصاعد يصل الشاعر إلى تخوم الفكر الفلسفى والمجردات والمقولات عن طريق الكليات Categories.

فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التى تربط بينهما، أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التى تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من الافراد إلى الأنواع إلى الاجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الاجناس، إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعها وأكثرها حقيقة وأعلاهها مقامًا، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس، ويضئ على المعقولات هذا الضوء الذى به تكون مرئية، والحرارة التى تكسبها الحياة، ورؤية الخير هى رؤية مباشرة وحس عقلى، ويغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت، لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية التى تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية؛ ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الاجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها ثم إلى الافراد التى يشملها كل نوع.

وحتى عندما يصل الشاعر إلى مجال المقولات Categories فإن الشاعر يلتزم بالمقولات، أى: الكليات الحسية كالشجرة والمنضدة، والحيوان... إلخ، وإن كان يستخدم أيضاً المقولات العقلية مثل: الوجود، العدم، الصيرورة، الكيف، الكم، السبب، النتيجة، وهذه كلها كليات - أو مقولات - عقلية خالصة، ومنها أيضاً الوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والكل والأجزاء، والمتناهي واللامتناهى... إلخ، وهى كلها أفكار خالصة، لكن الشاعر يفعل بهذا كله ثم يرتب نسقا من الموضوعات، وموقفا، وسلسلة من الأحداث تكون صيغة لهذا الانفعال بعينه. إن كلمة انفعال هنا تعنى بكل تأكيد رؤية الشاعر المنيرة أكثر مما تعنى الحاجة إلى تواصل مؤثر.

ولتوضيح موقفى هذا أعطى بعض الأمثلة التى تبين الاختلاف بين مجالات التفكير المختلفة: التفكير الفلسفى، والرياضى، والشعرى، ولناخذ قضية مشتركة

ومهمة هي قضية الوجود والعدم، لنين طريقة عرضها لها. الفلسفة نرى أن الوجود يستحضر العدم، وهما معا يعطيان صيرورة، وتعتبر الرياضيات عن تلك القضية بالقول بأن ^١ يعطى ما لا نهاية، ولكن كيف عبر عنها الشعر؟ أقدم هنا شاعرين هما: الشاعر أمل دنقل والشاعر محمد محمد عتاني لتوضيح الموقف الشعري من هذه القضية: الوجود والعدم، وأختار من شعر أمل دنقل قصيدة «ضد من»^(٥):

في غُرفِ العمليات،
كان نقابَ الأطباءِ أبيض،
لونُ المعاطفِ أبيض،
تاجُ الحكيماتِ أبيض، أرديةُ الراهباتِ،
الملاءاتُ،
لونُ الأسرةِ، أربطةُ الشاشِ والقطن،
قرصُ النومِ، أنبوبةُ المصل،
كوبُ اللبنِ.
كلُّ هذا يشيعُ بقلبي الوهنِ .
كلُّ هذا البياضِ يذكرني بالكفنِ !
فلماذا إذا متُّ . .
يأتى المعزُون متشحيح . .
بشاراتِ لونِ الحديدِ ؟
هل لأن السواد . .
هو لونُ النجاةِ من الموتِ،
لونُ التميمةِ ضد . . الزمنِ؟

ضد من؟..؟

ومتى القلب - فى الحفقان - اطمأن ؟!

بين لونين: أستقبل الأصدقاء..

الذين يرون سريرى قبرا.

وحياتى... دهرًا.

وأرى فى العيون العميقة

لونَ الحقيقة

لونَ تراب الوطن !

إن الموضوع الأساسى للقصيدة هو صراع الإنسان ضد العدم، عندما يلحظ الشاعر سيطرة سلطان الموت على وعيه، ويبدو هذا الصراع هو الموضوع المهيمن الذى خلق الشعر من أجله، وفى نطاق تنوعاته يمكن أن نطلق عليه اسم: ديناميكية القنوط، والاهتمام بالنفس هنا فى مواجهة العدم الذى يصبح وسيلة للحفاظ على ما هو إنسانى فى فراغ الكون، والجانب الأكبر من تيار الشعر الكونى هو دفاع عن العنصر الإنسانى فى خضم العدم، أكثر منه إعجابًا بما هو كونى.

هذه القصيدة هى الحالة العقلية والشعورية لشاعر يطارد شبح نهاية الزمن، ودنو الموت. إنه الانهماك مع النفس، ومع غموض التكوين الداخلى، ووقوف الوعى على الحدود المبهمة بين الحياة والموت، بين الوجود والعدم، وقد عبر عنها أمل دنقل الشاعر بالألوان: الأبيض للعدم والأسود للوجود، ومنهما يتولد الزمن، ويتأرجح الشاعر بين مفهومين: «الزمن» و«الدهر»، والزمن متناهٍ ولكن الدهر هو الأبد، والدهر هو الله، وفى الحديث «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله».

لقد حاول أمل دنقل فى هذه القصيدة أن يعبر عن تجربة غير عادية فى لغة الأشياء
المرئية، والتى كل كلمة فيها رمز تقريباً، لأنها لا تستخدم طبقاً للاستعمال العادى ،
وإنما تبعا لتداعى الحواطر والتى يأتى بها واقع أبعد من الحواس .

أما محمد عنانى فقد عبر عن مقولات الوجود والعدم «بالكلمة» و«الصمت»،
فالصمت عدم، والكلمة وجود، ولنقرأ معا قصيدة «أخاف الصمت» من ديوانه
«حورية أطلس»^(١).

أخاف الصمت

أَخَافُ مِنْ صَمْتِكَ الطَّوِيلِ
وَنظَرَةِ الشَّبَارِدِ الْعَلِيلِ
وَيَمَمَةٍ فِي الشَّفَاةِ مَالَتْ
كَأَنَّهَا الشَّمْسُ فِي الْأَصِيلِ
أَخَافُ مِنْ صَمْتِ مَوْجٍ بَخْرَكَ
إِذَا عَلَا الْمَدُّ فَوْقَ بَرِّكَ
فَمَسُوفٌ يَسْتَكْشِفُ اللَّالِي
وَمَسُوفٌ يَجْلُو جَمِيعَ مِرِّكَ

أَخَافُ مِنْ ظُلْمَةِ السُّكُونِ
وَبَهَمَةِ الشُّكِّ وَالظَّنُونِ
فَكُلُّ مَا فِيكَ مِنْ حَيَايَا
يَشِي بِهِ خِلَاتِنُ الْعِيُونِ

أَخْخَافُ مِنْ هَلَاكَةِ الرِّيحِ
 وَدَافِئِ النَّعْمِ فِي الصَّبَاحِ
 فَإِنَّ فِي اللَّيْلِ عَاصِفَاتٍ
 سَقَطِطُفُ السَّوَرْدِ وَالْأَقَاحِصِ
 أَخْخَافُ مِنْ مِخْرَصَمَتِ دَرِيكَ
 وَمَا بِهِ مِنْ فُنُونِ حَبِّكَ
 فَالْصَّمْتُ يُغْنِي بَأْنَ أَبَايَ
 لِأَجْتَلِي مَا اخْتَبَا بِقَلْبِكَ

أَخْخَافُ إِنْ مَرَرْتُ السُّنُونُ
 فَتَارُ بِرُكْنِكَ الْحَمِيمِ
 وَدَمَّارِ الْأَرْضِ وَالْبَرَايَا
 وَأَخْخَرَقَ الْكُلَّ فِي الْأَثُونِ
 وَرُمْتَ بِرُفَا يَغْفِضُ صَمْتِي
 وَلَمْ تَجِدْ رَاحَةَ السُّكُونِ
 أَنْ تَشْدُ الصَّمْتَ فِي خُمُودِ
 كَأَنَّهُ رَاحَةُ الْمُنُونِ !

في هذه القصيدة يمثل الصمت، العدم، البعد الكيفي للرؤية، وتمثل الكلمة، الوجود، البعد الكمي لها، وحيث إننا نعرف أنَّ الكم والكيف متحدان، لأن الكيف، كما يقول كارل ماركس، يتحول إلى كم والكم يعود بدوره ويتحول إلى كيفي من جديد، وبالتالي فكل منهما يتحول إلى الآخر، وإذن فهما متحدان، غير أن القول بأن

كلا منهما يتحول إلى الآخر يتضمن أنهما متباينان، لأن تحول الشيء إلى شيء آخر يعنى أن الشيء الثانى مختلف عن الشيء الأول، وإلا لما كان هناك تحول، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان: جانب اتحاد الكم، الوجود، والكيف، العدم، فى هوية واحدة، وجانب اختلافهما أو تباينهما، ويؤدى ذلك إلى ظهور طبقتين للوجود: الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الاتحاد الدائم، أو الوجود غير المتحيز، وهى طبقة تقوم أساساً على هوية الكم والكيف، أى: عالم الظواهر، والطبقة العليا هى الوجود التميزى التى تقوم على تباين الكم والكيف، وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية.

ومعنى ذلك كله: أنه ليس عسيراً علينا أن نبرهن على وحدة الوجود والعدم لأنها ممثلة فى كل شيء: فى الفكر وفى الواقع العيى . . وليس ثمة شيء فى الأرض ولا فى السماء إلا ويقف شاهداً على اتحادهما.

يستخدم محمد عنانى رموز طليعية وأخرى تجمع بين التجريد والحسية والتعبير عن الضلع الثالث فى الوجود، أى الصيرورة استخدم «ثورة البركان». وفكرة النار، وهذا يذكرنا بهيراقليطس.

ولهذا فإن فلسفة هيراقليطس ليست فلسفة مضت وانتهت لأن مبدأها مبدأ أساسى وجوهري، وإنك لتجده فى بداية المنطق بعد الوجود والعدم مباشرة، فالتعرف على أن الوجود واللاوجود هما تجريدات خاوية لا حقيقة لها، وأن أول حقيقة لهما إنما تتمثل فى فكرة الصيرورة - يشكل تقدماً ضخماً، فالفهم ينظر إلى الوجود والعدم، ويرى أن لكل منهما حقيقة فى ذاته بغض النظر عن الآخر، أما العقل فهو على العكس يدرك الواحد منهما فى الآخر، ويرى أن الواحد منهما يشمل الآخر فى جوفه، وهذا ما تعبر عنه القصيدة التالية: فهى وجود ومع ذلك صامتة (عدم)، ومن هذا الوجود والصمت يظهر الشهاب (النار) الصيرورة:

الصمت بلا غاية^(٧)

كانت صامتة كسماء الليل
إذا سكنت فيها الانقاسُ وغابَ البلرُ
في أحلكِ ساعاتِ قَبْلِ الفجرِ
وإذا بِشهابٍ يُومضُ ومضةً
ويريقُ في العيينِ شعاعٌ من فضة
كالنَّجمِ الثاقبِ
كالطَّارِقِ
كالنُّورِ الدَّافِقِ
لكن الصمتَ يعودُ ليَكسِرَ سَهْمَ البارقِ
ويُلَفِّ الكَوْنَ بِرَهَبِ الرَّاهِبِ
كانت صامتة كصفاء الليل
لمحاتُ النُّورِ تُضِيءُ لتخبِئَ في البَهْمَةِ
كحُرُوفٍ لا تقوى أن تتشكَّلَ في كَلِمَةٍ
لكن تنبضُ كالقلبِ الخافِقِ
بِغِيَابَةِ جُبِّ الصَّمْتِ.
وتَنَاجَتْ أصداءُ الصَّمْتِ على أطرافِ الظُّلْمَةِ
لحظةً ميلادٍ أخرى في بحرِ الصَّمْتِ ؟

لحظة خلّتي موعودة ؟

من ماء الأزل الطامى

فى البدن الكلمة

واللحظة حانت

لكن الصمت يطول بلا غاية

والملاحظ أنّ «الكلمة» تحتل مركز الصدارة عند عنانى ، فهى اللغة، فهو يرى أن هناك رابطة واضحة بين اللغة وأسلوب الحياة، بل إن أسلوبنا فى الحياة ينعكس فى اللغة، وهو فى ذلك على حق.

ومما تجدر الإشارة إليه أن عنانى يعلق أهمية كبرى على اللغة : «فاللغة هى وسيلة الفكر، وهى : المستودع الرئيسى لأنماط الفكر، وهو يرى أن عملية التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإطار اللغوى.

فاللغة عمل من أعمال الفكر، والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات أو الكليات، وهذه الكليات هى الماهية الحقيقية لجميع الأشياء الجزئية، والمعرفة إنما تنشأ الكلى، لأنه الوجود الماهوى والوجود الحقيقى والوجود الموضوعى للأشياء، فلكى نكشف عن حقيقة الأشياء لا يكفى النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا (إلى شىء متوسط، أى : إلى كلى). إنّ الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم فى الأشياء، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر إلى شىء كلى، أى : تحويل المباشر إلى متوسط، أو باختصار تحويل الأشياء المادية إلى فكر، لأن الفكر هو جوهر هذه الأشياء وهو حقيقتها، ولا يصدق ذلك على الأشياء المادية وحدها، وإنما ينسحب كذلك على جميع الموجودات، فمن خواص كل حيوان جزئى أن يكون حيواناً، وهذا قاتون النوع الذى هو الكلى فى هذه الحالة، وهو ما

يكون ماهية هذا الحيوان الجزئى: احذف من القط حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو، وإذا كان الفكر هو الجوهر الذى تتألف منه الأشياء الخارجية فإنه كذلك الجوهر الكلى الذى تتألف منه الموجودات الروحية، ففى كل نشاط عقلى يوجد الفكر، والذات تشمل فى جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج، ونستطيع أن نصف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات فتقول: إنها إدراك حسى أو تصور... إلخ إلا أن الفكر ماثوث فى جميع هذه الحالات.

ومن هنا فإننا نقول: إن الإنسان دائم التفكير حتى فى إدراكاته الحسية، فإذا ما لاحظ شيئاً فإنه يلاحظه دائماً على أنه كلى ويركز على نقطة بعينها ويررها، وهكذا ينصرف انتباهه عن النقاط الأخرى، ويأخذ هذه النقطة على أنها الكلى المجرد، وطالما أننا موجود فى نفس الوقت فى جميع إحساساتى وتصوراتى وحالات وعيى المختلفة، فإن الفكر هو الآخر موجود فى جميع هذه الحالات، وحين نفهم الفكر على أنه الجوهر الحقيقى لكل ما يوجد فى الطبيعة وما يوجد فى العقل فإن الفكر بذلك يمتد ويشمل مجالات واسعة ويصبح أساساً لكل شئ، ولتوضيح ذلك دعنا نقرأ القصيدة التالية:

عاشت الأصوات للمصدى^(٨)

كُنَّا نَحْبُ فِي دَرَمِ الْكَلَامِ خَبًّا
نُؤَوِّلُ الْوُجُوهَ وَالْمَعَانِيَ الَّتِي تَرُوعُ مِنَّا مَنَظْمًا وَقَلْبًا
حَتَّى خَبَّا ضَوْءَ الْأَصِيلِ ذَائِبًا فِي الْأَفْقِ ذَوْبًا
وَأَغْمَضَ النَّهَارُ أَجْفَانًا ثَقِيلَةً
وَأَرْسَلَ الْمَسَاءُ أَشْيَاحًا نَحِيلَةً

تَمُوجُ فِي السَّحَابِ الَّتِي تَشَابَهَتْ
كَأَنَّهَا عَصَابَةٌ دَكْنَاءُ فَوْقَ جِبْهَةِ السَّمَاءِ
تَكَادُ تَطْمِسُ الشَّقَقُ
وَتَخْنُقُ الْعَسَقُ

وَكُنْتُ وَاقِفًا لَدَى سُبُورَتِي
أَنْظُرُ مِنْ شَبَاكِنَا
إِلَى السَّوَادِ الْبَارِدِ الَّذِي يُجَلِّلُ الْأَفُقُ
وَمِلءُ أَذْنَى صِيَاحُ طُلَابِ الْمَسَاءِ
أَمْسَاجُ ضِحْكِ وَصِيَاحِ وَنَزَقُ
وَشَقَشَقَاتِ خَافَتَاتٍ فِي ذَوَائِبِ النَّخِيلِ
مَالَتْ مَعَ الْأَنْسَامِ حَيْثُ تَعْمَلُ
وَحَلَفْتَنِي وَاقِفًا لَدَى السُّبُورَةِ
أَخْطُ الْفَاطَا كَأَنَّهَا الْمَعَابِدُ الْمَهْجُورَةُ
جُلُرَانِهَا تَضِجُ بِالْأَصْدَاءِ
وَفَوْقَهَا آثَارُ قَنَانٍ قَدِيمٍ
مَضَى وَخَلَفَ الْهَبَاءُ !
وَعِنْدَمَا اسْتَدْرَجْتُ مِنْ سُبُورَتِي

بقلبٍ من يروعه جلالُ آيةِ الغروبِ

وجدتها قبّالتي

على جبينها عصاةً

سوداءُ مثلُ عقدةِ السحابِ

تتابعُ الحديثَ في صمتِ رزينِ

وقد تدثّرتُ مثلَ السماءِ

بكلِّ ما يخفى ولا يبينِ

كانها بدرعها اتّقتِ

أسنةَ الرماحِ في أيدي غزاةِ الليلِ أو تحصّنتِ

ضدَّ النّصالِ المُشرعاتِ باليمينِ !

وفي لحيلةٍ كانها سنا برقٍ ومضِ

تبسمتِ

وفي لحيلةٍ تكسرتِ

نصالِ ظلّمةِ الغروبِ عندَ حافةِ الشّايا

وخلتُ أننى أرى الشّطايا

وأنّ نوراً غامراً يفيضُ في الحنايا

أو قلْ كانَ البسمةَ النّديّةِ

فكّنتِ عقالَ العقدةِ القصيّةِ

وَأُطْلِقَتْ مِنَ الْقَيْدِ أَلْفَ جُنَّةٍ وَجِنَّةٍ
 تَلَاغَبَتْ فِي جَفْنِي الصَّبِيَّةِ
 وَرَفَرَقَتْ كَأَنَّهَا فِرَاشَاتُ خَفِيَّةِ
 الْوَانُثَا بِهَيَّةِ
 غَزَالَةٍ نَسَاجَةٍ فَتَانَةٍ فَتِيَّةِ
 تُقِيمُ فِي الْهَوَاءِ سَلَامًا مِنَ الْخُيُوطِ الْعَسْجَدِيَّةِ
 يَرُومُ أَسْبَابَ السَّمَاءِ صَاعِدًا بِلا كَلَالٍ
 وَيُقَعِّمُ الْمَكَانَ الْأَحَانَا شَجِيَّةِ
 أَوْ قُلْ نِتَارًا مِنْ أَرِيحٍ بِسَمَةِ الدَّلَالِ
 وَهِيَ تَأْتِي بِالصَّبَاحِ لِلْبَرِيَّةِ !
 كَيْفَ ابْتَسَمَتْ يَا صَبِيَّةِ
 فَعَادَتْ الْأَصْوَاتُ لِلصَّدَى
 وَأَصْبَحَ الَّذِي انْتَهَى كَأَنَّهُ ابْتَدَأَ
 وَاخْتَلَطَ الزَّمَانُ !

لقد عبر محمد عتاني في تلك القصيدة من الوجود والعدم بأسلوب الخطاب غير المباشر من خلال المعادل الموضوعي للكلمة (الكلام، المعاني، منطق، صياح، ألفاظا، أصدا، الهباء، صمت، الأصوات، الصدى)، وكذلك النور (ضوء، نهار، المساء، الشفق، الغسق، السواد، غروب، سوداء، برق، ظلمة، نور، وميض، نوراً).

واستخدام النور والكلمة يلخص الموقف الميتافيزيقي عند عناني، فالله (المطلق) الوجود نور، وكذلك نرى أنه في البدء كانت الكلمة (النصوص، الهرمية، الكتاب المقدس، القرآن الكريم).

هذا هو أسلوب الخطاب غير المباشر، ليس هناك تعبير مباشر عن العاطفة بواسطة الصفات الناعمة والواصفة، وليس هناك تمثيل للعاطفة من خلال تشخيص مجازي بعينه، وإنما اتصال بين الشاعر والقارئ بواسطة صورة، أو سلسلة من الصور، ذات قيمة ذاتية وموضوعية، وبما أن وجودها الموضوعي من طرف واحد فإن معناها الذاتي متعدد الأبعاد، ومن ثم تنبثق عنه أكثر من دلالة.

كلما حاولنا أن نصل إلى الوجود، وصلنا إلى العدم، وكلما حاولنا أن نصل إلى العدم وصلنا إلى الوجود، فكل منهما يؤدي إلى الآخر، وهذه الحركة - حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود - هي الصيرورة، والصيرورة هي ذلك الاتحاد الذي يعبر عن الهوية والتباين في آن معاً، أو هو الهوية في التباين، فإذا لم يكن هناك تباين لا يمكن أن يكون هناك انتقال ولا صيرورة، فإذا قلنا: إن «أ» «تصير»، فلا بد أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى «ب»، أي: إلى شيء آخر مختلف عنها، إذ لا يمكن لـ «أ» أن تصير «أ» لأنه ليس ثمة في هذه الحال انتقال ولا صيرورة، ومعنى ذلك أنه حينما تكون هناك صيرورة فإننا نحمد أنفسنا أمام وجود في لحظة عبور إلى العدم، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى توّاً أو العكس، نرى حالة عدم في لحظة تحولها إلى وجود أو حالة وجود فيها حالة عدم قد مضى توّاً، وقد عبر عناني عن هذا الموقف بذكر الحالات الانتقالية مثل: الشفق والغسق.

فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فقط كما كان طوال معالجتنا للأشياء تحت مقولات الكم والكيف والقدر، بل هناك الآن وجود عميق أو جواني أو ماهوي، ثم هناك قشرة خارجية ينظر إليها بادئ ذي بدء على أنها غير حقيقية وغير ماهوية،

فالأشياء جميعاً لها طبيعة دائمة، كما أن لها وجوداً خارجياً، ومعنى ذلك أن الوجود قد أصبح ينقسم إلى طبقتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً وضرورياً بعد أن كان له طبقة واحدة فقط، ومن هنا كان الطابع العام للماهية هو أن كل شيء أصبح ينظر إليه من وجهة نظر مزدوجة، فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة، وإنما نميز بين ما هو موجود وجوداً ماهوياً، أعنى ما هو ماهية، وبين ما يبدو ونحن ننشد النفاذ إلى وجوده الجوانى، فنبحث عن الجوهر تحت الأعراض، ونحاول أن نجد لكل نتيجة سبباً، وهكذا، وجميع هذه الموجودات التى لها مثل هذه الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساسى ووجود مدعوم الأساس، وتندرج تحت عنوان عام هو الماهية، وتشتمل على فكرة شيء قابح خلف الوجود المباشر الذى يظهر أمامنا.

وهناك نتيجة أخرى هامة لهذا المنهج يمكن أن تلمس فى دهشة الرعى من أنه لم ينس له قط إدراك مكنوناته الخاصة؛ فنحن حين نمن الفكر فى تصور شائع كالصيورة - مثلاً - ونجد أن ما يصير هو الموجود واللاموجود فى وقت واحد، ونذكر أن الصيرورة هى هوية الوجود والعدم، فإنه قد يدهشنا غاية الدهشة أن نجد هذا المضمون الهائل فى جوف هذا التصور البسيط.

ولكن هل اختيار محمد عنانى «للكلمة» كمعادل موضوعى «الوجود» كان اختياراً موفقاً؟ الحق أن الكلمة يمكن أن نعتبرها الكون الأصغر للوجود، فالكلمة على المستوى الصوتى تحمل فى داخلها التضاد بين الأصوات Voiced والأصوات Voiceless، ولا يمكن تصور هذا دون ذلك، وعلى المستوى الدلالى فإن الكلمة فى الأصل تحمل معانى متضادة، وقد أوضحت هذا فى الفصل الخاص باللغة من كتاب المذاهب النقدية، وعلى المستوى البنائى كذلك، لو طبقنا فكرة اسبينوزا أن «كل تحديد سلب»، فعندما أقول: إن تلك الكلمة «اسم»، معنى ذلك أنها ليست صفة، ولا ظرفاً ولا فعلاً مثلاً.

ويصدق الشيء نفسه على العلاقة بين الكلمة (الوجود) والصمت (العلم) والهباء (الصيرورة). فكلمة «الهباء» قد تعني «الكلمة» في التأويل الصوفي، وتعني الشيء المُنْبَتَّ الذي تراه في البيت في ضوء الشمس والهباء أيضاً دَقَاقُ التُّرابِ، فإذا كان المعنى الثاني المقصود يعني هذا اتفاق عناني في رؤيته مع أمل دنقل، ولكن اميل من سياق منطق عناني إلى الأول أى «الكلمة». فمن سياق منطقهم يحاول أن يوحد بين الاضداد. وحتى إذا كان المعنى الثاني هو المقصود فإن هذا التراب لا يرى إلا في الضوء، أى بنور الوجود. فمن هنا نقول إن رؤية عناني تختلف عن رؤية أمل دنقل الميتافيزيقية.

أجد هنا من واجبي أن أتناول قضية التضاد التي استخدمها عناني وأمل دنقل، إذاً أمعنا النظر سوف نجد في مقولة التضاد أن الموجب والسالب يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملاً، فالموجب يكون كذلك بالإشارة إلى السالب، والسالب سالب فحسب لأنه مضاد للموجب، وبما أن كلاهما يحمل نفس العلاقة، فإن الواحد منهما يمكن لذلك أن يحل محل الآخر، فالموجب هو كذلك سالب، والسالب هو كذلك موجب، فنحن نستطيع أن ننظر إلى الشمال على أنه موجب، وفي هذه الحالة يكون الجنوب سالباً، ولكننا نستطيع كذلك أن ننظر إلى الجنوب على أنه موجب، وفي هذه الحالة يكون الشمال سالباً، ومن ثم فالموجب هو السالب، والسالب هو الموجب، فهما شيء واحد، وكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً مطلقاً، وهذا الاعتماد المطلق هو ما يكون مقولة الأساس، لأن السالب يعتمد على الموجب، ومن ثم فالموجب هو أساس السالب، وبالمثل نجد السالب هو أساس الموجب، وبالتالي فكل منهما هو أساس الآخر على حد سواء، فالتمييز بينهما قد تلاشى، واتحادهما هو مقولة الأساس، والأساس هو وحدة الهوية والاختلاف، وهذا يوضح قضية الوجود (الموجب) والعدم (السالب).

والحياة التى نقول عنها إنها تجمع نقيضها فى جوفها لا نصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر لأنها ترتفع بذاتها عنهما، إن الفكر يمزق الوجود الحى، وهى نظرة يجاوزها الدين والفن حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية، وما ذلك إلا لأن الحياة المتناهية هى نفسها حياة، وبالتالي فهى تتضمن فى جوفها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية، أما الفلسفة فهى لا تستطيع أن تبلغ مستوى الشعر لأنها عبارة عن عملية تفكير، أى أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره.

لقد عبر محمد عنانى عن الوجود «بالنور» والعدم «بالظلمة» والضرورة «بالغسق/ الشفق». وأجد أن من واجبى شرح الفلسفة التى بنى عليها عنانى تلك الرؤية.

فى تناولى لقضية التضاد عند محمد عنانى، استعرت من الفيلسوف ر.ح. كولنجوود مصطلحين هما: مصطلح «تداخل الفئات»، ومصطلح «سُلَمُ الأشكال الفلسفية»، وذلك من كتابه المهم «مقال فى المنهج الفلسفى . Essay on Philosophical Method

تقوم فكرة تداخل الفئات على القاعدة المنهجية التى تقول: «إن كل إيجاب يتضمن سلباً» فهناك تداخل بين عنصرى الحكم الفلسفى من حيث الكيف (السلب والإيجاب)، فكل سلب يتضمن إيجاباً، وكل إيجاب يتضمن سلباً، أى أن كل إثبات يتضمن نفياً، وكل نفى يتضمن إثباتاً، والعناصر السلبية فى الحكم الموجب تعطى قوة وفعالية لما نشته لأنها تشير فقط إلى ما يُقصد إنكاره بالضبط، فعلى سبيل المثال عندما أقول: «إن أنواع الجنس الفلسفى متداخلة» فأنا أنكر شيئاً محدداً تماماً، أنكر القضية التى تقول: «إن الأجناس الفلسفية تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل» وهذا الرفض المحدد لحكم من الأحكام المتعارضة مع ما نشته يؤكد ويحدد المفزى الدقيق للإثبات.

أى يمكن أن يحدث تداخل لفتتين يمثلان نوعين معاً، فى مجال الفن مثلاً، فالعمل الفنى بما هو كذلك له طبيعة الجنس التى تتحقق على نحو مختلف فى طبائع

نوعية خاصة مثل الشعر والموسيقى، فكيف إذن نقوم بتصنيف الأغنية ؟ إن الحس المتخثر - كما يقول كركنتجود - لا يعتبرها عمليتين منفصلتين، أى: قصيدة ومقطوعة موسيقية، وبالتالي ربما ينطوى الأمر على مفارقة وصفتها بأنهما نوع ثالث، لا هو موسيقى ولا هو شعر؛ ولن يفيد فى شيء أن نقول: إنهما شعر وموسيقى، أو: إنهما عمل فنى واحد يحتوى الصورتين النوعيتين معا.

وإذا صحَّ ذلك - وهو كما قلت أمر معروف فى كتب المنطق المدرسية - تصبح الأحكام الموجبة والأحكام السالبة أبعد ما تكون عن أنواع تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، وهذا يعنى أن كافة الأحكام السالبة، وليس بعضها فحسب، تعتبر أيضاً أحكاماً موجبة، لكن إذا تردد القارئ فى قبول هذا الرأى، فربما سلّم، على الأقل، بأن هناك بعض الأحكام التى تكون موجبة وسالبة فى وقت واحد، فإذا قلت: إن ساعتي قد توقفت، فإني أثبت أن جهازها قد توقف، كما أنفى أنها تعمل؛ لكن هذا القول ليس عبارة مركبة مكونة من قضية موجبة وأخرى سالبة؛ فأنا هنا أقول عبارة واحدة، وليس عبارتين، ولكنها عبارة تشمل الإثبات والنفى معاً؛ إثبات شيء معين ونفى ضده.

فى معالجتى لموضوع الألوهية، كنت أعمل بمصطلحين: هما «التسامى» و«الحلولية»، وفى ضوء فكرة تداخل الفئات فإنه مهما كانت العبارة التى تعبر عن أقصى درجة من التسامى فإنها لا تخلو تماماً من مفهوم الحلولية كما وكيفا، وبهذه الطريقة لن نصل إطلاقاً لدرجة الصفر فى سلّم الأشكال الفلسفية، بل ستقف عند وحدة معينة من وحدات التسامى قد تمثل أدنى وحدة يمكن أن يتحقق فيها التسامى، وقس على هذا أى صفتين يظن أنهما متضادتان كالحير والشر، والفضيلة والرذيلة، أو الجمال والقبح، أو الصواب والخطأ، وهكذا يمكن دمج التضاد والتمايز فى علاقة واحدة ويختفى بذلك التضاد المطلق والتمايز المطلق، ومن هذا المفهوم جاءت نظرية الواقعية الروحية فى الأدب.

وفى إطار فكرة تداخل الفئات نجد، وبوجه خاص، تلك الفكرة الواجبة «فكرة الهوية مع الاختلاف» التى لولها ما استطاع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية، فإذا ما وضعنا الوجود (النور) واللاوجود (الظلمة)، أو أى متضابين آخرين، كلا مقابل الآخر، فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو أنهما فى هوية، ولا تكمن حقيقتهما فى اختلافهما ولا فى هويتهما، وإنما فى هويتها مع اختلافهما.

لو وضعنا على سلم الأشكال الفلسفية النور الوجود على أعلى السلم، والظلمة العدم، وهما المصطلحان اللذان وصف بهما عنانى قضية الوجود والعدم، سنجد أننا نصل إلى درجة فى السلم لموقف يحمل الاثنين معا، وهو يعبر عن الصيرورة أيضاً فى عبارة الفسق/ الشفق، فالفسق هو صيرورة من النور إلى الظلمة، فكان الوجود فى حالة صيرورة دائمة.

قد يقول القارئ: ليس من أجل هذا نقرأ الشعر والأدب، إننا نقرأ الأدب لنعرف كيف نعيش ؟ لنعرف الخير من الشر، هل عند عنانى موقف معين فى الأخلاق Ethics، لو طبقنا القياس على فكر عنانى سوف نجد أن المثل الأعلى عنده هو التوفيق بين الأضداد: بين الحياة والفكر، بين الإيمان والعقل، بين الروح والمادة، وهو الهدف الذى كان الرمانسيون يشدون تحقيقه، فدكتور عنانى من الشعراء اتباع نظرية الواقعية الروحية، ويصدق الشيء نفسه على العلاقة بين الخير والشر، وتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح، وبين جميع أزواج الأضداد التى تشكل فى فكر عنانى.

فعلى سبيل المثال الخير والشر (أو أى زوج آخر) فالحد الأدنى هو خير لكنه شر بالنسبة للحد المجاور له، فالأدنى ليس خيراً بصفة عامة فحسب، بل هو خير بطريقة معينة؛ وإذا فقد خيرته عند مقارنته بالحد للمجاور له، فإن ما يفقده هو نوع معين من الخير، إذن فالحد الأعلى مقارنة بالأدنى يملك نوعاً معيناً من الخير يتناسب مع الحد

الأدنى، أى أن الأعلى يفوق جاره فى درجة الخير، ويطرحة على أرضه إن صح التعبير، والحد الأدنى يتعهد بأكثر مما يستطيع تقديمه؛ ويدعى عرض نوع معين من الخير، لكنه لا يستطيع فى الواقع أن يفعل ذلك بأكثر من أسلوب تقريبي وغير مناسب، كما أنه لا يمكن أن يحقق الخير بشكل تام، لذلك فهو لا يستطيع كلية حتى تحقيق شكله النوعى وغير التام والذي يعبر من خصائصه الذاتية، لأن ذلك لا يتحقق إلا بشكل حقيقى وأصيل عن طريق الحد الأعلى الذى يليه، والذي بدوره لا يدعى عرض هذا الشكل بل يدعى عرض الشكل الذى يعلوه، وهكذا فإن كل حد، الذى هو فى ذاته شكل نوعى للخير، له علاقة مزدوجة بجيرانه بالمقارنة مع ما يندرج أسفله، فإنه يدعى قبوله؛ وبالمقارنة بما يعلوه فإنه يدعى بأنه هو ذلك الشيء، إنها علاقة يصفها كولنجود بأنها واعدة ومنجزة، أو يصف الحد الأعلى بأنه هو الحقيقة بالنسبة للأدنى الذى هو الظاهر، أو أن الأعلى هو المثالى بالنسبة للأدنى الذى هو تقدير تقريبي.

وعند مقارنة أدنى حالة فى السلم بالحالة التى تعلوها، فإنها لا تفقد خيرها الحقيقى، وتكتسب خاصية الشر فحسب، بل تصبح فعلاً متحداً فى هوية واحدة مع الشر بصفة عامة؛ وتجد فيها الفكرة المجردة للشر تجسيدا عينياً، وعند هذه النقطة فى السلم فإن تحقيق الخير يعنى ببساطة سلب هذا الشيء، والأمثلة على ذلك عامة ومألوفة، فكل طريقة جزئية معينة لتكون خيراً تنطوى على صراع مع بعض أشكال خاصة من الشر، بعض الأشكال التى تحرص باستمرار على ارتكاب الخطيئة؛ وفى مثل هذا الموقف فإن ذلك التحريض على ارتكاب الإثم لا يظهر بوصفه شكلاً بديلاً للإثم، بل يظهر بوصفه الإثم فى حد ذاته، وكل إنجاز للصواب يتضمن صراعاً مع بعض الأخطاء الجزئية، التى لا ينظر إليها مرة أخرى على أنها أحد الأخطاء الممكنة (وكثيراً ما تكون عرضية) أو ينظر إليها على أنها لا تزال فى درجة أدنى من الحقيقة بوصفها جزئية أو جزءاً مؤلفاً من شذرات حقيقية، بل ينظر إليها بوصفها تتحد مع الخطأ بصفة عامة.

ومع ذلك فليس الخير والشر صفتين متمايزتين؛ إذ قد تحتوى الصفة الواحدة منهما على قدر قليل أو كثير من الأخرى، فالشر ليس سوى درجة دنيا، أو نوع أدنى من الخير وقد تصورناه معارضا لدرجات وأنواع أعلى، وإذا نظرنا إلى الشر فى ذاته فحسب، وجدنا أنه حتى هذه الحالة الدنيا من الخيرية هى خير، فليس هناك جريمة أو رذيلة إلا وتظهر للشخص الذى يتقبلها بوصفها خيرا، فهى خير ضمن حدودها الخاصة، وبالطريقة الخاصة، وفى اللحظة المعينة التى تروق له فيها صفة الخير؛ فليس هناك خطأ يتحكم فى الشخص الذى يرتكبه بحيث لا يعتقد فى لحظة ما أنه صواب؛ وليس هناك عمل من أعمال الفن مهما بلغ من التزييف المتقن فى الذوق قد لا نظن فيه الجمال، فالناس الذين يقبلون هذه الأشياء ويعجبون بها هم أناس مسخوعون، لكنهم ليسوا مسخوعين على نحو خالص أو بسيط؛ ويمكن أن نرى ذلك بأنفسنا؛ إذا ما تبينا وجهة نظرهم، فإذا ما اقتنع شخص ما بهذا المستوى المتدنى جدا فى الدرجة والنوع بالنسبة للخير، أو الحق، أو الجمال فهو فى الواقع يصل إلى ما يطلبه. ولم يُخدع إلا فى الظن بأن الخير، أو الحق، أو الجمال لا يشمل أكثر من ذلك. إذ الواقع أن الرذيلة تحقق شيئا ما من الخير كالتخلص من الألم، والصدقة الجيدة، أو إحساسا بالحرر. العلاقة نفسها القائمة بين أدنى حد فى السلم والحد الذى يعلوه مباشرة تعود إلى الظهور بين أى شكلين متجاورين، فكل شكل هو خير فى ذاته، وشر فى علاقته بالحد الذى يعلوه؛ وهكذا، فحيثما نقف على السلم، نكون فيه عند أدنى حد؛ وعلى العكس، مهما اتجهنا إلى أسفل، فهناك دائما إمكانية الانخفاض إلى درجة أدنى دون الوصول إلى الصفر المطلق.

إن أدنى عضو فى السلم يحقق الحد الأدنى من ماهية الجنس هو بالفعل تحقيق لهذه الماهية بقدر ما يمتد، ومن ثم فهو يتميز عن التحققات الأخرى للماهية، إلا أنه يمثل درجة متطرفة بوصفه حالة محدودة، ومن ثم فهو يمثل تضادا نسبيا مع بقية الأشكال الأخرى فى السلم، فلو حاولنا مثلا أن نشكل فكرة ما عن شر خالص، سنجد أنه إذا كنا نعى بذلك غيابا تاما للخير - أى نعى صفرا فى سلم الخير - فإننا

لن نجد أمثلة له، بل أننا لن نستطيع حتى أن نُشكل له تصوراً، ومهما كانت العبارة تفيد كتعبير عن شيء بغيض، فإنها لا تفسر أى واقعة، ولا ترمز حتى لأية فكرة، إن الحالة الحقة، أو التصور الحقيقي للحد الأقصى من الشر هي حالة أو تصور لفعل ما أو لصفة ما لا تخلو تماماً من الخير، مهما كانت درجتها من الشر، إلا أنها تشتمل حدًا من الخير يصل إلى درجة متطرفة كما وكيفًا، وهنا لا نقف في سلم الخير عند الصفر، بل نقف عند وحدة من وحدات الخير.

ويصدق الشيء نفسه على العلاقة بين الخير والشر، فعندما نصف رجلاً بأنه شرير فإن ذلك لا يعنى أن نقول فقط: إنه يقوم بأفعال قليلة من الخير أو بأفعال هي أقل خيراً في درجتها أو في نوعها عما يقوم به رجل آخر نقول عنه: إنه رجل خير؛ بل نقول: إنه يؤدي أفعال الشر بصورة إيجابية، وهذا يعنى أن ما هو شر متميز عما هو خير ومضاد له أيضاً، وتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح، وبين جميع أزواج الأضداد التي تتشكل في الفكر الفلسفي، وهكذا فإن التضاد الموجود بصفة عامة بين المصطلحات الفلسفية هو تضاد وتمايز في وقت واحد، ويبقى قائماً بين مصطلحات لكل منها خاصية محددة تميزها عن غيرها، ومع ذلك فهي تشكل معاً زوجاً حقيقياً من الأضداد.

تقوم نظرية كولنجوود على فكرة أن كل شيء يشكل عنصراً في «موقف» ما يرتبط بكل شيء آخر في ذلك الموقف، ليس بعلاقة الوجود فحسب، وإنما عن طريق الاعتماد المتبادل، ومن ثم عندما يكون عنصر في الموقف هو العقل والعنصر الثاني شيء معروف في العقل، فإن العارف والمعروف يعتمد كل منهما على الآخر.

لو أخذنا «الخير» و«الشر» مثلاً، هذا المنهج يضع «الشر» أسفل سلم الأشكال الفلسفية ويضع «الخير» على قمة السلم.

العلاقة نفسها القائمة بين أدنى حد في السلم والحد الذي يعلوه مباشرة تعود إلى الظهور بين أى شكلين متجاورين، فكل شكل هو خير في ذاته، وشر في علاقته

بالحد الذي يعلوه؛ وهكذا فحيثما نقف على السلم، نكون فيه عند أدنى حد؛ وعلى العكس، مهما اتجهنا إلى أسفل، فهناك دائما إمكانية الانخفاض إلى درجة أدنى دون الوصول إلى الصفر المطلق، وهذا يعني أنه إذا كان هناك شيان أ، ب فإن العلاقة بينهما لا يمكن أن توجد كلها في أ وحدها أو في ب وحدها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية، ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يسمى بالمشابهة والمخالفة.

«ليس هناك شيان متشابهان أتم ما يكون التشابه» تلك قاعدة تعني أن الشيتين متشابهان ومختلفان في آن واحد، هما متشابهان لأنهما معاً أشياء، ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان، لأن كلاً منهما شيء وكلاً منهما واحد كالأخر سواء بسواء وبالتالي فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية، وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها، وهكذا نصل إلى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف في جانب وتشابه في جانب، وهو ما تعبر عنه مقولة المشابهة والمخالفة.

في سلم الأشكال تتدرج علاقة الترابط بطريقة منطقية منسقة في نسق متدرج للحقيقة، تتدرج فيه الأشكال بين طرفين: طرف أدنى يمثل درجات الحقيقة، وطرف آخر يمتد إلى ما لا نهاية مفتوح دائماً على المستقبل، في حركة تطويرية تستوعب السلب والإيجاب، التنوع والاختلاف، التمايز والتعارض في وحدة واحدة لا انفصام فيها، وفي كل مرحلة على السلم تكتسب فيها الذات العارفة كل معرفة سابقة، وتابعة للتجربة الكلية والجزئية والفردية وتقوم بتصحيح تحريفاتها متطلعة بذلك نحو ما ينبغي أن يكون عليه الفكر في المستقبل.

وهكذا فإن هذه الرؤية للعلاقة بين مصطلحات المجموعة الفلسفية بوصفها علاقة تمايز وتعارض في وقت واحد تجعل السلم لا يبدأ من الصفر بل بوحدة تشكل أدنى تحقق للمهمة الجنس، وهو ما يعد سلباً للملبية بالقياس إلى الحدود العليا، وهو ما يوجد بين أي حدين متجاورين في السلم..

ويمكن أن نصف هذه العلاقة - كما هي هنا - بالتعبير المجازى بأنها علاقة واعدة ومنجزة؛ أو قد نصفها بالقول: إن الحد الأعلى هو الحقيقة Reality بالنسبة للحد الأدنى الذى هو الظاهر Appearance، أو: إن الحد الأعلى هو المثالى بالنسبة للحد الأدنى الذى هو تقدير تقريبي، أو هو الحقيقة التى يكون الحد الأدنى بالنسبة لها انحرافاً.

إذن فكل حدّ في السُّلم يلخص السُّلم كله إلى ذلك الحد، وحيثما نقف في السُّلم، فنحن نقف عند الذروة، وهكذا يمكن حذف درجة اللاتناهي وكذلك درجة الصفر من السُّلم، ليس لأننا لا نصل أبداً إلى تجسيد حقيقى لتصور الجنس، بل لأن الشكل النوعى الذى نقف عنده هو تصور الجنس ذاته إلى الحد الذى يتصوره فكرنا، والشكل المباشر التالى للحد الأدنى الذى نقف عنده، من وجهة النظر هذه، هو الطريق البديل الممكن لتحديد هذا التصور، وهو الطريق الخطأ لتحديده فى الوقت نفسه؛ وعلى الضد من الطريقة التى نعتقد أنها الطريقة الصحيحة، ومن ثمّ ضد التصور ذاته، فإن ما تقدمه من محاولات ككل عن التصور هو فى الحقيقة عنصر ضمن الكل الذى يعاد إثباته فى ذلك الشكل، بوصفه عنصراً فى شكل بلغ الذروة، أى: أقصى حد فى السُّلم، فجميع المراحل الدنيا فى السُّلم متداخلة فى هذا الموقع، وهذا فى الواقع قد تجمعت فيه مرتين: مرة على نحو مزيف، فى تنوع تقريبي، حيث يُساء تفسير دلالتها وتجمعها فى وحدة زائفة، ومرة ثانية على نحو صادق، فى شكل الذروة، أى: أقصى حد فى السُّلم.

على سبيل المثال، إذا تمّ تقسيم الأفعال إلى أنواع متعارضة كالخير والشر، فإن هذين الحدين سيكونان فى حد ذاتهما الحد اللانهائى وحد الصفر فى سُّلم الأشكال، وسوف تشارك الأشكال المتوسطة فى الحدين المتضادين معاً، فكل منهما يكون خيراً إلى درجة معينة، ويكون كذلك شراً إلى درجة معينة، وبالقدر الذى لا يكون فيه

أفضل من ذلك لدرجة أنه سيكون هناك تداخل في جميع الحالات المتوسطة بين الخير والشر، أما الحالات الوحيدة التي تركت في الهوامش خارج التداخل فببساطة تكون التجريدات الخالصة للخير والشر في ذاتهما، لو كان من الممكن حقاً أن نتصور مثل هذه التجريدات، أما الأشكال المتوسطة، فلما كان كل منها قد تمجد بواسطة تركيبة فريدة من الأشكال القصوى، فلا بد أن تستبعد الواحدة منها الأخرى بالتبادل، بمعنى أنه حينما يبدأ شكل يتجه الشكل التالي.

إن الحد الأدنى من أي حدين متجاورين هو خير في ذاته لكنه شر بالنسبة للحد المجاور له، والخير والشر يستخدمان هنا للتوضيح فحسب؛ وقد نستخدم بالطريقة نفسها الصواب والخطأ (الصدق والكذب)، أو أي زوج آخر من الحدود كالوجود والعدم، المفارقات والمحاث والآن، فالأدنى ليس خيراً بصفة عامة فحسب؛ بل هو خير بطريقة معينة؛ وإذا فقد خيريته عند مقارنته بالحد المجاور له، فإن ما يفقده لا يعد خيراً محضاً بصفة عامة؛ بل ينبغي أن يكون نوعاً معيناً من الخير، إذن فما الذي يظفر به الحد الأعلى من هذه المقارنة؟ إن الذي يفوز به مرة أخرى ليس هو الخير فقط بصفة عامة، بل هو نوع معين من الخير مناسب للحد الأدنى، وهكذا فإن الحد الأعلى لا يملك فقط ذلك النوع من الخير الذي يتمي إليه بما له من حق خاص، بل يملك أيضاً ذلك النوع الذي يتمي أصلاً أو في ذاته إلى جاره، فهو لا يفوق جاره في درجة الخير فقط، لكنه يطرحه على أرضه، إن صح التعبير، أما الحد الأدنى فيتعهد بأكثر مما يستطع تقديمه؛ ويدعى عرض نوع معين من الخير، لكنه لا يستطيع في الواقع أن يفعل ذلك بأكثر من أسلوب تقريبي وغير مناسب؛ كما أنه لا يمكن أن يحقق الخير بشكل تام، لذلك فهو لا يستطيع كلية حتى تحقيق شكله النوعي وغير التام بشهادة الجميع والذي يعدّ من خصائصه الذاتية؛ إن ذلك لا يتحقق إلا بشكل حقيقي وأصيل عن طريق الحد الأعلى الذي يليه، والذي لا يدعى عرض هذا الشكل بل عرض الشكل الذي يعلوه، وهكذا فإن كل حد، الذي هو في ذاته ببساطة شكل نوعي

للخير، له كذلك علاقة مزدوجة بسجرائه بالمقارنة مع ما يندرج أسفله، فإنه يدعى بأنه هو ذلك الشيء.

إن هذه الحالة الدنيا من الخير ترتبط يقيناً بعلاقة التمايز مع حالات أخرى بوصفها حالة قصوى من حالات الخير؛ إلا أنها ترتبط بها أيضاً حالات أخرى عن طريق التضاد بوصفها حالة دنيا إلى أقصى حد من حيث الدرجة والنوع، وبوصفها حالة سلب أو انعدام الخير وحضور لشيء يعادى الخير، فهذه الحالة الدنيا من الخير ليست شيئاً تمثل طبيعته الأخلاقية الخير كله، بمقدار ما تكون له طبيعة أخلاقية، بالطريقة نفسها التي لا تمثل بها درجة حرارة جسم شديد البرودة - مهما كان قدرها - الحرارة كلها، فالشخصية أو الفعل الذي لا يمتلك سوى أدنى درجة أو أدنى نوع من الخير من حيث الدرجة والنوع ليس موجوداً بالفعل أكثر من وجود من يحقق أعلى درجة وأعلى نوع من الخير، فهو يفعل شيئاً ما، أو هو شيء ما، ليس بأقل تحديداً من ذلك، فهو شيء له كيف أخلاقى لا نكون قد وصفناه بشكل كامل إذا ما قلنا عنه: إنه نوع هزيل جداً من الخير، وينبغي أن نذهب أبعد من ذلك ونسميه شراً على نحو إيجابى، أى: ما يضاد الخير.

لقد عبر د/ عنانى عن الوجود «بالنور» والعدم «بالظلمة» والصيرورة بتعبير «الفسق/ الشفق» وهو بذلك يتفق مع التصور الدينى والعلمى والفلسفى للذات الإلهية أو الماهية الإلهية ؟ لنبدأ بالفكرة الدينية عن ماهية الله سبحانه وتعالى.

لقد اتفق كل أنبياء ورسل الإنسانية على أن ماهية الله نور، فيقول نوحى أحد أنبياء مصر القديمة: إن

أمون [الله]

الذى لا مثل له -

هو النور الخفى،

الذى يعرف بالفكر وحده

من خلال التأمل الواعى

وظهر لموسى - نبي اليهود - على أنه نار، والنار هو الجانب المادى من النور، وهذا يتفق مع الطبيعة الواقعية للديانة اليهودية:

خروج ٣

الْبَرِّيَّةَ وَجَاءَ إِلَى جَبَلِ اللَّهِ حُورِيبَ. وَظَهَرَ لَهُ مَلَاكُ الرَّبِّ بِلَهَيْبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عَلِيْقَةٍ، فَنَظَرَ وَإِذَا الْعَلِيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ وَالْعَلِيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ، فَقَالَ مُوسَى أَمِيلُ الْآنَ لِأَنْظُرَ هَذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ، لِمَاذَا لَا تَحْتَرِقُ الْعَلِيْقَةُ، فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللَّهُ مِنْ وَسَطِ الْعَلِيْقَةِ وَقَالَ: مُوسَى مُوسَى، فَقَالَ هَآئِذَا، فَقَالَ لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَهَآ، اخْلَعْ حِذَاكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لِأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِى أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ.

وفى المسيحية ظهر المسيح لحواريه على أنه نور:

الاصحاح السابع عشر

وَبَعْدَ سِتَّةِ أَيَّامٍ أَخَذَ يَسُوعُ بِطَرَسَ وَيَعْقُوبَ وَيُوحَنَّا أَخَاهُ وَصَعِدَ بِهِمْ إِلَى جَبَلٍ مُتَفَرِّدِينَ، وَتَغَيَّرَتْ هَيْئَتُهُ قُدَّامَهُمْ وَأَضَاءَ وَجْهُهُ كَالشَّمْسِ وَصَارَتْ ثِيَابُهُ بَيَاضًا. (إنجيل متى ١٦، ١٧).

وفى القرآن الكريم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ (سورة النور).

وحتى فى الفلسفة يقول هيدجر عن الوجود (الله): إنه «نور».

ونرى نفس الفكرة فى العلم أيضاً، ومن أرقى صور الإبداع أن يكشف المبدع عن أوجه التشبه بين أشياء مختلفة أو لا يتوقع أحد أن يكون بينها عامل مشترك، أى أن يدرك الوحدة فى تنوع الطبيعة، فهذا هو ذا «هيجل» Haekel يرى فى كتابه عن لغز الكون (١٨٩٩) أن مختلف أنواع الطاقة الميكانيكية والحرارية والكهربائية والضوئية والصوتية، كلها أوجه مختلفة لأصل واحد، أو جوهر رئيسى هو الطاقة فى حد ذاتها، لأنه يمكن تحويل كل صورة من هذه الصور إلى الصورة الأخرى.

لكل حضارة من الحضارات تصور كونى للعالم، أى نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء ويقيم، والتصور السائد فى حضارة ما هو الذى يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملى منهجيتها، ويوجه تربيته، وهذا التصور يشكل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذى تقاس به، وتصورنا للعالم هو من الأهمية بحيث لا ندرك أن لدينا تصوراً ما إلا حين نواجه تصوراً بديلاً، إمّا بسفرنا إلى حضارة أخرى، وإما باطلاعنا على أخبار العصور الغابرة، وإمّا حين يكون تصور حضارتنا للعالم فى طور التحول.

ويمكن كذلك أن نقول: إن كل إنسان له تصور كونى للعالم، فكل إنسان فيلسوف بالطبيعة يميل للتأمل، وله نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء أيضاً ويقيم بها وجوده، والتصور السائد عند إنسان ما هو الذى يحدد معالم حياته وطريقة تفكيره ومعيشته، وبهذا التصور يحاول الإجابة عن السؤال الخالد: كيف أعيش؟ وهذا هو السؤال الذى يطرحه الأدب ويحاول الإجابة عليه.

لقد قامت الأديان على وجود فكرة المطلق (الله)، والفلسفة نفسها خاصة المدارس الكبرى لها تصورها.

نرى هيجل يعلن أن كل ما فى الوجود روح! وحيث إن التاريخ بأسره - من وجهة نظر مثل هذه المثالية الموضوعية - ليس إلا تاريخ الروح ذاتها، فليس من

المستغرب أن نجد هيجل يتقل بعد ذلك إلى دورة جدلية جديدة، ألا وهي دورة الروح المطلق.

وهنا قد يحق لنا أن نسأل: هل يكون الدين - في نظر هيجل - هو التصور الذى يكونه الإنسان لنفسه - باعتباره عقلاً متناهيًا - عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التى يحصلها الله عن نفسه؟ كما فى الحديث القدسى «وكنتم كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت العالم» وكيف السيل إلى التوفيق بين وجهة نظر العقل المتناهى - عقل الإنسان - ووجهة نظر العقل اللامتناهى - عقل الله -؟ هذا ما يجيب عليه بعض الشراح بقولهم: إن هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات النظر، لأنه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهى والروح اللامتناهى، عن طريق هبوط اللامتناهى إلى مستوى المتناهى، وارتفاع المتناهى إلى مستوى اللامتناهى! والحق أن الروح المتناهى - أو الروح الظاهرى - ليس هو نفسه شيئاً آخر سوى «الروح المطلق» حين يصبح واعياً بذاته، وهذا هو السبب فى أن دياكتيك العلاقة القائمة بين المتناهى واللامتناهى يسم بطابعه كل تاريخ الدين، والدين يمثل اللحظة التى تتحول فيها «الفنولوجيا» إلى «نومولوجيا»: أعنى تلك اللحظة التى يتجلى فيها للإنسان. وليس الله - أو الروح المطلق - عالياً على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تماماً عن كل مجلى من مجاليها، بل إن من شأن الماهية الإلهية أن تتجلى فى الزمان، فضلاً عن أن هذا التجلى نفسه هو الذى يسمح لها بأن تتجلى لذاتها فى صميم أزليتها، وبهذا المعنى، يصح أن نقول: إن الله هو معرفة بالذات فى الإنسان وبالإنسان، وهذه المعرفة نفسها هى التى تسمح للإنسان بأن يشارك فى الحياة الإلهية.

أما النظرة العلمية القديمة فهى المادية العلمية التى تؤكد أن لا وجود إلا للمادة، وأن الأشياء جميعاً قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب، وهكذا يتحتم أن تكون حرية الاختيار وهما من الأوهام ما دامت المادة غير قادرة على التصرف الحر، ولما كانت

المادة عاجزة عن أن تخطط أو تهدف إلى أى شىء، فلا مسيل إلى العثور على حكمة وراء الأشياء الطبيعية، بل إن العقل ذاته يعتبر نتاجاً ثانوياً لنشاط الدماغ.

أما النظرة العلمية الجديدة فترى أن الكون بمجموعه - بما فى ذلك المادة والطاقة والمكان والزمان - حدث فى وقت واحد، وكانت له بداية محددة، ولكن لا بد من أن شيئاً ما كان موجوداً على الدوام، لأنه إذا لم يوجد أى شىء من قبل على الإطلاق فلا شىء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا يتج عنه إلا العدم، والكون المادى لا يمكن أن يكون ذلك الشىء الذى كان موجوداً على الدوام لأنه كان للمادة بداية، وتاريخ هذه البداية يرجع إلى ما قبل ١٢ إلى ٢٠ مليار سنة، ومعنى ذلك أن أى شىء وجد دائماً هو شىء غير مادى، ويبدو أن الحقيقة غير المادية الوحيدة هى العقل. فإذا كان العقل هو الشىء الذى وجد دائماً فلا بد من أن تكون المادة من خلق عقل أرلى الوجود. ولكن العلم لا يحزم الشىء انطلاقاً من نظرية عدم اليقين فى ميكانيكا الكم.

غير أن هذه التنبؤات تتطلب الاستعانة بما يمكن أن يطلق عليه اسم «المبدأ الإنسانى»، ومفاده أن ما يمكن أن نتوقع رصده لا بد من أن يكون مقيداً بالظروف الضرورية لوجودنا كمشاهدين (فبالرغم من أن موقعنا ليس مركزياً بالضرورة فإن له امتيازاً إلى حد ما) وهذا يذكرنا بكانط الذى أثبت أن العقل يعرف قوانينه على الطبيعة وليس العكس.

ويشير ستيفن هوكينغ Steven Hawking عالم الفيزياء الفلكية بجامعة كيمبردج، إلى المبدأ الإنسانى لدى تصديه للتساؤل عن مبررات القول: إن الكون يتمدد بمعدل السرعة المناسب تماماً لتفادى انهيار آخر، فيقول: إن «التفسير» الوحيد الذى نستطيع أن نقدمه يستند إلى رأى طرحه ديك (Dicke) (١٩٦١)، وكارتر (١٩٧٠)، وهو أن هناك ظروفاً معينة ضرورية لتطور كائنات حية عاقلة، ففى كل الاكوان الممكن تصورها لن توجد كائنات تشاهد الكون إلا حيث تتوفر هذه الظروف. ولذلك يقتضى وجودنا

أن تكون للكون خواص معينة. ومن ضمن هذه الخواص فى ما يبدو وجود نظم متماسكة بفعل الجاذبية كالتجسيم والمجرات، وفترة زمنية متطاولة تكفى لحدوث تطور بيولوجى، فلو كان الكون يتمدد ببطء مفرط لما كانت له هذه الخاصية الثانية، لأنه كان سينهار سريعاً من جديد، ولو كان يتمدد بسرعة مفرطة لكانت المناطق التى تزيد كثافتها عن المتوسط زيادة طفيفة، أو التى تكون سرعة تمددها أقل بقليل، ستظل تتمدد إلى ما لا نهاية بحيث لا تشكل نظاماً متماسكاً، وهكذا يبدو أن الحياة ممكنة لا لشيء إلا لأن الكون يتمدد بالسرعة المطلوبة بالضبط لتفادى انهيار آخر.

ونخلص من ذلك إذاً إلى أن توحد خواص الكون وجودنا، كليهما، نتيجتان لنمدد الكون بمعدل السرعة الحرجة تماماً، وحيث إننا لم نكن نستطيع أن نشاهد العالم فى شكل آخر، لو لم نكن هنا، فإن فى وسع المرء أن يقول: إن توحد خواص الكون هو، بمعنى ما، نتيجة مترتبة على وجودنا.

وخلاصة القول أنه لو كان هناك يقين وشاء الله أن يظهر سنا طلعه للإنسان، لكان هذا يتقص من قدر الإنسان، لأنه يحرم الإنسان من إرادته ويصبح الإيمان إيمان إذعان وليس اختياراً، فقد اختص الإنسان بالإرادة والحرية والاختيار والالتزام، وهو جوهر إنسانيته. وهدف الدراسة هو مفهوم الإنسان لله وأثر ذلك على حياته وعلاقته بالكون وب نفسه والآخر.

والسؤال الآن ما هو وضع «الكلمة» فى السياق الحضارى الذى يستمد منه عناني معجمه اللغوى.

الكلمة أو الـ Logos:

«الكلمة»^(٩) فى المصطلح الصوفى «إشارة إلى ما يكفى به عن كل واحد من الماهيات والأعيان والحقائق والموجودات الخارجية، وفى الجملة: عن كل متعين.

وقد يخص المعقولات من الماهيات والحقائق والأعيان بالكلمة المعنوية والغيبية،
والمجردات المفارقة بالكلمة التامة.

وقد جاءت الكلمة في القرآن الكريم بمعان مختلفة.

فجاءت بمعنى الكلمة اللغوى. فى قوله جل شأنه: ﴿وَوَعَدْتُكَ بِرَبِّكَ صِدْقًا
وَعَدْلًا لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾^(١٠).

وجاءت الكلمة إشارة إلى أنبياء الله ومخلوقاته من البشر والكائنات. فى قوله
جل شأنه: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾^(١١).

وقوله جل شأنه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَسْفُدَ
كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثًّا بِمِثْلِهِ مِدَادًا﴾^(١٢).

وفى الإنجيل يقول القديس يوحنا «كانت الكلمة فى البدأ من لحم، ثم أقام بيننا،
وشاهدنا عظمته تلك العظمة المستمدة فى الأب، والمليئة بالفضل والحقيقة»^(١٣).

ونقل لنا صاحب «المعجم الفلسفى»^(١٤) الكلمة بمعنى "Word" فى الإنجليزية،
وبمعنى "Verbe" فى الفرنسية، وبمعنى "Verbum" فى اللاتينية، وبمعنى "Wort" فى
الألمانية، وهى كلها جذور للكلمة بمعناها اللغوى، إلا أنه يذكر أن الكلمة مصطلح
يكنى به عند أهل الحق عن كل واحدة من الماهيات والأعيان عما يسمونه بالكلمة
المعنوية، والكلمات الإلهية.

والكلمة عن المسيحيين هى الأقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة، وعند المسلمين هى
عيسى النبى كلمة الله، لأنه وجد بأمره، إشارة إلى قوله (كُنْ) فهى صورة الإرادة
الكلية، والكلمة الباقية كلمة التوحيد.

وفى اصطلاح الصوفية من مدرسة «ابن عربى» و«الصدر القنوى»^(١٥) يتنزل
الكلام الإلهى حرفاً، ثم كلمة، ثم آية، ثم سورة، ثم كتاباً جامعاً، فماهية أى شىء.

فى حضرة العلم الإلهى هى حرف غيبى تعقلت بدون لوازمها، فإذا تعقلت مع لوازمها سميت كلمة غيبية، فإذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كانت خرفا وجودياً، أما إذا اتصل الوجود بها مع لوازمها كانت كلمة وجودية، ويكون فعل الحق كلاماً، والظاهر كلمات، لذلك كانت جميع الموجودات كلمات.

ومن الكلمات ما هو جامع، وما هو مجموع، ومنها ما هو كامل، وما هو أكمل، فالأنبياء كلمات، وهم الصور الوجودية للحقيقة الإنسانية الكمالية، ومحمد - ﷺ - أكمل، فهم كلمات تجمعها الكلمة المحمدية، والواسطة التى بها تستقل الكلمات من العلم إلى العين هى العلم الأعلى الذى يحول المداد إلى كلمات لامتناهية تصديقاً لما ورد فى القرآن الكريم على ما يعتقد إبراهيم بن اسحاق التبريزى^(١٦).

ويفهم «ابن عربى»^(١٧) الكلمة بمعانٍ متعددة، فهى من الناحية الميتافيزيقية تساوى العقل الأول كما هو الحال عند (أفلوطين)، أو العقل الكلى كما يفهمه «الرواقيون».

كما يقصد «ابن عربى» بالكلمة القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون.

ومن الناحية الصوفية تشير «الكلمة» أيضاً إلى «الحقيقة المحمدية»، وروح الخاتم أو خاتم النبیین سيدنا محمد - ﷺ -، وأما من ناحية علاقة «الكلمة» بالإنسان فيسميها «ابن عربى» آدم، والحقيقة الإنسانية، والإنسان الكامل.

وأما عن علاقة الكلمة بالعالم فهى عنده «حقيقة الحقائق».

وعندما أشار إليها على أنها سجل يحصى مقادير الخلائق أسماها «القلم الأعلى» و«الكتاب»، وباعتبارها أصل لكل موجود يسميها «الهولى».

ويستدل المرحوم «الدكتور أبو العلا عفيفى» على استخدام فلاسفة المسلمين لمصطلح «الكلمة» بمعنى أن لها وظيفة الخلق والتدبير وإضافة العلم الإلهى والمعرفة،

وكذلك باعتبار أنها مصدر الإلهام والوحي للأنبياء، عندما أشار إلى أنهم قد استخدموها بمعنى «التكوين» وأطلقوا على كل موجود كلمة، فأضافوا بذلك معنى خالقاً، ووضعوا السبب مكان السبب، وهو نفس الاستخدام الذى ورد لدى الفلاسفة اليهود والمسيحيين^(١٨).

ويعدد «أبو العلا عفيفي»^(١٩) معانى الكلمة «عند ابن عربى» فيضعها فى مواجهة مصطلحات «فيلو» فيقول: إنها تأتى بمعنى «التعين الأول» فى مقابلة «ابن الله الأول» عند فيلو «The First son of God» وحقيقة الحقائق فى مواجهة «الحقيقة المثالية» The Ideal of Ideas.

«والهباء» أو صورة الحق فى مواجهة «الظلام» «أو ظل الله» -The Dark- ness or the shadow of God أو البرزخ فى مواجهة «الواسطة» بين الله والعالم The intermediate stage between God and the universe.

«والحقيقة المحمدية» فى مواجهة «مبدأ الوحي»

The principle of revelation

The Glory of God «وإنسان عين الحق» فى مواجهة «عظمة الله»

The Intercessor «والشفيع» ولها نفس المعنى عند «فيلو»

The high priest «والإمام القطب» فى مواجهة «الكاهن الأعظم»

الظل الدلائى لمصطلح «كلمة»:

لا يقف مصطلح «كلمة» عند حد الأخذ بدلالة الكلمة باعتبارها كلمة مكتوبة أو مسموعة، وإنما يتعدى دلالة المصطلح المباشر إلى معانٍ ميتافيزيقية أنطولوجية.

فالكلمة عندما ترد فى القرآن الكريم تمثل إشارة إلى كل موجود، فكل موجود هو كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين «كن».

والكلمة: الممكنات التي لا تنفذ.

والكلمة: عيسى النبی باعتباره كلمة الله وروح منه.

والكلمة: الحقيقة المحمدية^(٢٠).

والكلمة: الإنسان الكامل، فهو الكلمة الجامعة ونسخة العالم وهو الخليفة.

والكلمة: من الناحية العرفانية الاستمولوجية مصدر كل وحی.

والكلمة: فی الفلسفة اليونانية القوة العاقلة أو العقل أو القوة المدبرة أو «النوس

Nous» والكلمة فی الفلسفة اليهودية (البرخ بين الله والعالم) «وابن

الله الأول» و«الابن الأكبر» والصورة الإلهية، وأول الملائكة،

والخليفة، وحقيقة الحقائق، والشفيع، والإمام الأعظم^(٢١).

والكلمة هي «الهباء»، وهي «التعين الأول» وهي «إنسان عين الحق»،

والشفيع^(٢٢).

«والكلمة» فی الفلسفة المسيحية «ابن الله» ومصورته، والكلمة عند «يوحنا» هي

المسيح، والكلمة عند «كلمنت» القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية^(٢٣).

ومن الواضح أن الاستخدام الدلالي لهذا المصطلح قد ابتعد به كثيرًا عن أصله

اللغوي، كما أنه يتغير بشكل ملحوظ من فلسفة إلى أخرى، ومن نظرية فلسفية إلى

نظرية أخرى، ومع ذلك يبقى هناك خيط مشترك يربط النظريات جميعها.

والسؤال الآن لماذا تناول د/ محمد عناني قضية الوجود بالذات؟ هذه القضية فی

الحقيقة تحتل مكانًا مهمًا فی الفكر الحديث فی الفترة الأخيرة بدءًا من بداية القرن

العشرين مع شعر إليوت وفلسفة هيدجر وغيرهم، فهم يرون أن الإنسان الحديث قد

سقط خارج الوجود وانبصر داخل الوجود، ولذلك نادى إليوت فی الأدب وهيدجر

فی الفلسفة بتجاوز الوجود إلى الوجود.

وهذا ما دعانى إلى معالجة هذه القضية بالعمل الذى أقدمه الآن، وانطلاقاً من هذا الهدف قمت بدراسة الفكر الإنسانى ومذاهبه المتعددة وأطواره المختلفة عبر تاريخه قديماً وحديثاً، وفى أماكنه المتنوعة شرقاً وغرباً.

وقد تبين لى من هذه الدراسة أن هناك ثلاثة مذاهب أو ثلاث نظريات كبرى لمفهوم الله والطبيعة والإنسان منبثقة من أسس ميتافيزيقية وفلسفية وفنية، وهذه النظريات أصول تفرع عنها ما نراه من مذاهب متتابعة واتجاهات متوالية.

وكان من أثر ما توصلت إليه بعد دراسة عميقة أن خرج هذا العمل فى الصورة أو التنظيم على نحو ما هو مبين فى فهرس المحتويات.

وإنى لأقدم هذا العمل راجياً أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه، آملاً أن أكون قد أضفت لبنة متواضعة فى بناء شامخ هائل هو صرح الفكر الأدبى.

فإن لقى العمل قبولاً فهو فضل من الله وتوفيقه.

وإن كانت الأخرى فحسبى أنى تحريت طاقتى، واجتهدت ما وسعنى.

الله

أطال أهل الأنفس الباصرة تفكيرهم في ذاتك القادرة
ولم تنزل يا رب أفهامهم حيرى كهذى الأنجم الخاترة

«رباعيات عمر الحيام»
ترجمة أحمد رلى

لا تسلى عن السماء فما عندي إلا النعموتُ والأسماءُ
هى شيء ، وبعض شيء ، وحيثاً كل شيء ، وعند قوم هباءُ



كل قلب له السماء الذى يهوى ، وإن شئت كل قلب سماء
صورٌ فى نفوسنا كائناتٌ ترتديها الأفعال والأشياء
ربُّ شيء كالجوهر الفرد قد عدته الأغراض والأهواء
كل ما تقصر المدارك عنه كائنٌ مثلما الظنون تشاء

إيليا أبو ماضى

« ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله ، فهو مرآة الذات »

الفصل الاول

مفهوم الله فى النظرية الطبيعية / الواقعية

إن التأمل فى الفكرة الإلهية يجد ثلاثة مفاهيم Concepts للذات الإلهية :

١ - مفهوم متسامى، متعال، مفارق.

٢ - مفهوم محايث، حلولى.

٣ - وأخيراً مفهوم جدلى dialectic للعلاقة بين الله والإنسان.

كيف بدأ المنهج الفكرى عند المصرى القديم؟ أو ما المقولة التى يبدأ منها تفكيره؟ إن المقولات هى نسق العقل، لذا فلا بد أن تكون المقولة الاولى هى المقولة الاولى بالضرورة العقلية الخالصة، وحيث إننا بدأنا بحثنا بالوعى المباشر، فإننا هنا لا بد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة، وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص، فكما أن المعرفة الخالصة لا تعنى شيئاً سوى المعروف المباشر فحسب، فكذلك الوجود الخالص لا يعنى شيئاً سوى الوجود بصفة عامة، الوجود لا يمكن أن يتوسط له شيء، كما لا يمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو عليه، ومن هنا فإن نقطة البداية هى الوجود الخالص.

كيف نظر المصرى القديم إلى الوجود؟ تمسك بفكرة الواحد الذى لا يتحرك:

أنت { آمون } الثابت الأزلئ

الذى لا يصيه التغير

والسبب فى أن الكون لله

الله هنا مفارق، وثابت، وهذا هو مفهوم الله المفارق المتعالى والمتسامى فى المرحلة الاولى من ديانة الآله آمون، وهذا المنهج كان يلائم النظوة السكونية إلى الكون، ومن هنا فقد أدت للبشرية خدمة عظيمة، فقد كان على الإنسان قبل أن يعرف كيف

يصف الأشياء في حركتها أن يتعلم كيف يصفها في سكنها، فقد كان من اللازم أولاً أن يعرف الإنسان ما هو هذا الشيء أو ذاك قبل أن يتمكن من ملاحظة التحولات التي تطرأ عليه.

ومعنى ذلك أن الرؤية الميتافيزيقية للمصري القديم لم تتجاوز فقط حدود الفهم، لأنه أخذ بمقولات الفكر المجردة، أى: المعزولة بعضها عن بعض دون أن يحاول دراستها وترتيبها ترتيباً تصاعدياً باعتبارها ماهيات وحقائق للأشياء، ويشهد على ذلك الفن المصري القديم.

المفهوم المتسامى للذات الالهية:

يرى أن الله الموجود الأعظم اللامتناهي الحاوى كل وجود حتى النقائق، هو الأشياء جميعاً في حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعاً في حال الكثرة أو الانتشار، الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخص المركب المتقل من القوة إلى الفعل. وجود العالم لا وجود بالقياس إلى الوجود الإلهي، لذا يجب أن ننفي عن الله كل تعيين، فلا يتبقى لنا شيء نسميه، لأن كل اسم فهو ناشئ عن تفريق وتمييز، وهذا هو اللاهوت السالب؛ وإذا أطلقنا على الله أسماء فإمّا ندل فقط على أنه نموذج الموجودات ومصدرها، وهذا هو اللاهوت الموجب؛ أما العالم فيرجع كله إلى الله، إذ إن كل موجود يرمى إلى استكمال ماهيته، ويرجع الإنسان إلى الله بالمعرفة.

فى إطار هذا المفهوم الترنسندالى المتسامى، تفهم العلاقة بين الله والإنسان كأنها ضَرْبٌ من علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الصانع بالمصنوع، أو العلة بالمعلول، والله فى هذا المفهوم ذات الوجود صور لله.

والله بهذا المفهوم تعكسه التصورات المصرية القديمة عن الإله «آمون» في هذا
يقول (تخوتى):

الشمس هي إحدى صور الخالق،
رفعها إلى السماء.

ولما كان هو الخالق الأسمى،

فإنه أعطى الحياة للكون كله.

رَعَّ يهب حياة

للحيوان والنبات.

جوهره المادى

هو ينبوع النور المرنى؛

لأنه إذا كانت هناك أشياء كثيرة

كمادة هامة لا تؤثر فى الحواس،

فإن نور الشمس يعطيها الجوهر الحى.

آمون هو الكل والباقي.

هو غير محرك فى ذاته،

ومع ذلك هو الحركة نفسها.

لا عيب فيه.

طاهر باق.

هو الواقع الكامل السامى .

هو ملئٌ بالافكار،

التي لا تتركها الحواس،

ولا كل المعرفة الشاملة.

آمون هو الفكر الأول.

هو أعظم من أن يطلق عليه اسم آمون.

هو الخفى،

ومع ذلك هو موجود فى كل مكان.

كينوته تعرف من خلال التفكير فيه وحده

ومع ذلك ترى ما شكله أمام أعيننا.

إنه لا جسد له،

ومع ذلك ثابت فى كل مكان.

لا يوجد شيء ليس له^(١).

ورث اليهود من التراث الفرعونى مفهوماً متسامياً ترنسدالياً للذات الإلهية،
وخصّصوا شعبهم بكل التراث واعتبروه شعب الله المختار، تماماً كما فعل الإله «رع»
عندما خصّ عائلته بالخلود.

وقد عقد كل من هنرى برستيد وأرثر ويجال^(٢) Weigall مقارنة بين صلوات
إخناتون وأحد المزامير العبرية، فاتفقت المعانى بينهما اتفاقاً لا ينسب إلى توارد الخواطر
والمصادفات.

ومن أمثلتها قول إخناتون: «إذا ما هبطت فى أفق المغرب أظلمت الأرض كأنها
ماتت... فتخرج الأسود من عرائنها والثعابين من جحورها...».

ويقابله المزمور الرابع بعد المائة وفيه أنك «تجعل ظلمة فيصير ليل يدب فيه حيوان
الوعر وتزمرج الأشبال لتخطف، ولتلتمس من الله طعامها».

ويعضى المزمور قالاً: «... تشرق الشمس فتجتمع وفى مآويها تريض،
والإنسان يخرج إلى عمله وإلى شغله فى المساء، ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة

صنعت، والأرض ملائنة من غناك، وهذا البحر الكبير الواسع الأطراف، وهناك دبابات بلا عدد صغار مع كبار، هناك تجرى السفن، ولويثان (التمساح) خلقته ليلعب فيه...».

ومثله فى صلوات إخناتون: «ما أكثر خلائقك التى نجهلها، أنت الإله الأحد الذى لا إله غيره، خلقت الأرض بمشيئتك، وتفردت فعمرت الكون بالإنسان والحيوان الكبار والصغار».

«... تسير السفن مع التيار وفى وجهه، وكل طريق يفتح للمسالك لأنك أشرقت فى السماء، ويرقص السمك فى النهر أمامك، وينفذ ضياؤك إلى أغوار البحار».

«... وتضىء فتزول الظلمة... وقد أيقظتهم فيفتلسون ويسعون ويرفعون أيديهم إليك... ويمضى سكان العالم يعملون».

ولكن نجد أن الكتب الإسرائيلية قد خلت من ذكر البعث واليوم الآخر، فالأرض السفلى أو الجب، أو شيول هى الهاوية التى تأوى إليها الأجسام بعد الموت، ولا نجاة منها ميت... «وإن الذى ينزل إلى الهاوية لا يصعد...».

وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت فى الإصحاح الرابع والعشرين من كتاب أشعيا الذى عاش نحو القرن الثالث قبل الميلاد، وفيه نبوءة عن يوم «يطالب فيه الرب جند العلاء فى العلاء، ويجمعون جمعاً كأسارى فى سجن... ويخجل القمر وتخزى الشمس لأن رب الجنود قد ملك فى جبل صهيون وفى أورشليم»، وفى الإصحاح السابع والعشرين بعده أن الرب يعاقب بسفيه القاسى الشديد فى ذلك اليوم «لويثان الحية العارية، لويثان الحية المتحوية، ويقتل التين الذى فى البحر»، ومن أعمال ذلك اليوم كما جاء فى الإصحاح الخامس والعشرين «أن رب الجنود يصنع لجميع الشعوب وليمة سمائن: وليمة خمر على دردى سمائن ممخة: دردى مصفى».

وجاءت إشارة أخرى إلى يوم البعث والدينونة فى الإصحاح الثانى عشر من كتاب دانيال، وهى أصرح من الإشارات السابقة حيث يقول فيها النبى: «إن كثيرين من

الراقيدين في تراب الأرض يستيقظون: هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للإردراء الأبدى... ويلاحظ أن كتاب دانيال لا يحسب من كتب العهد القديم في جميع النسخ.

ويرجع تاريخ هذه النبوءة إلى أواخر القرن الثاني قبل الميلاد حوالي سنة مائة وخمسة وستين، وإنما كان الثواب والعقاب قبل ذلك نصراً يؤتاه الإسرائيليون على الأعداء، أو بلاء يصابون به على أيدي الأقوياء، جزاء لهم على خيانة «يهوا» وعبادة غيره من أرباب الشعوب.

وكان معنى الكفر في الإسرائيلية كمعنى الخيانة الوطنية في هذه الأيام، فكانت للشعوب آلهة يؤمن الإسرائيليون بوجودها، ولكنهم يحرمون عبادتها كتحريم الانتماء إلى دولة أجنبية، فربّ الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغريباء.

والمحافظة هي المسحة الغالبة على التفسيرات العصرية للعقائد الإسرائيلية الأولى، ولا استثناء في ذلك لما يكتبه الأدباء المطلقاء من قيود الكهانة الدينية كالقصص المعروفة شولم آشن (1880 - 1957) Sholem Asch وبعض الشعراء و الكتاب المحدثين، فيقول شولم في كتابه «ما أعتقد»:

«إن جميع الديانات غير ديانة التوحيد كما أدركها إبراهيم يصح أن تشبه بآبار ملأها الإنسان بيديه، وإنما تجدد الروح الخالقة في الإنسان تعبيرها الصحيح في الصور المجسمة، وقد يتلقى الإنسان الوحي من المعاني المجردة ولكنه لا يصنع ولا يعمل إلا بالتجسيم، وكل ما ادخرته روح الإنسان في المجسمات فذاك الذي أسميه بالدين.

«خلق الله الإنسان على صورته، وعاد الإنسان فخلق الله على صورته وتمثله في طبيعته، ودرج من أقدم الأزمان على أن يزدلف إلى الله بأن يصفه بما هو أجمل الصفات وأفضلها في نظره... وكل جيل من أجيال البشر يرفع إلى الله خلاصة ثمرات عصره، وكل جيل من أجيال البشر قد صور الله على الصورة المثلى التي

يستمدّها من خلاّقه ومزيّاه، ومن هنا أصبحت الربوبية أوجاً تلتقى فيه أفضل الفضائل التي تتخلّوها الشعوب»^(٣).

وكان اليهود قد فهموا «ملكوت الله» على معنى غير الذي فهموه وتوارثوه من أيام السبي وزوال مملكة داود وسليمان.

فقد كانوا ينتظرون ملكاً «مسيحاً» من قبيل ملوكهم الذين كانوا يمسحونهم بالزيت المقدس، ويسمونهم من أجل ذلك بمسحاء الرب أو المسحاء.

وكانوا يترقبون رجعة الدولة على يد فاتح ظافر من أبناء داود يجرّد الكسائب ويجتاح القلاع والديساكر، ويقمع أعداءهم بالنار والحديد.

وتجدد رجاؤهم في مسيح من هذا القبيل بعد سقوط أعدائهم الأقوياء وذهاب دولة البابليين والمصريين، فلما تطاول الزمن ووقعت بلادهم في قبضة الدولة الرومانية - وهي في قوتها وعجز اليهود عن مقاومتها لا تقل عن الدولتين الذاهبتين - يشوا من الخلاص على أيدي الفاتحين الظافرين وتحولوا إلى الرجاء في قيام مسيح غير مسحاء العروش والتيجان، فترقبوه مسيحاً في عالم الروح، وعلم الصالحون منهم أن الخلاص المنتظر إنما هو خلاص النفوس والضمائر بالتوبة والتطهير.

وظلت اليهودية دين الأقلية، أما العبادات الشرقية فكانت تمنح رضاءً أكثر، وكانت قد انتشرت بسرعة في أنحاء العالم اليوناني - الروماني منذ القرن الأول قبل الميلاد فكانت إيزيس ISIS وسيراپيس Serapis وكيبلى (أو كيبلى) Cybele أحدث الألهة، حيث اكتسبت جماهير غفيرة من المؤمنين بها، وبنيت لها المعابد على نفقة الحكومة، أما بين الجنود فكان الإجماع الشعبي من نصيب ميثرا Mithras البابلي، المتحالف مع الشمس، وبذلك كان بطل النور ضد الظلمة، أما الحركة التوفيقية بين الأديان المتعارضة فقد كانت وليدة التصادم بين الديانات، فكانت آلهة بلدة ما توصف

بأنها آلهة بلدة أخرى، وكانت الديانات المختلفة تندمج بعضها مع بعض، وتنقل كل منها عن الأخرى دون تمييز، ثم إن الاعتقاد فى خلود النفس كان يربط أحياناً بينه وبين تناسخ الأرواح الأمر الذى كان يعلم به فيثاغورس Pythagoras (فى القرن السادس قبل الميلاد)، وكان ثمة اعتقاد عام بأنه مستجرب فى المستقبل محاكمة سيكون من نتائجها إما عقوبة أو حياة مباركة مع الآلهة، وثمة ظاهرتان فى هذه الفوضى القائمة بين الخرافات والتقوى الحقيقية تستحقان الإشارة إليهما:

أولاً: الانتشار غير العادى لما يسمى بالديانات السرية، وهذا هو الاسم الذى أطلق على المجموعة الدينية المرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، أو بشركة لا يقبل المستجدون بها إلا بعد إجراء طقوس سرية، لا يجب معرفة الغرباء عنهم بها، وفى فترة سابقة كانت أشهر الطقوس السرية هى التى تعقد فى الإليورس Eleusis تكريمًا لديمتر Demeter إلهة الحبوب والزراعة وابنتها برسيفوني Persephone إلهة الموت والحصب، أما تلك التى كانت شائعة فى فترة لاحقة فكانت غالبيتها ترجع إلى أصل شرقى، فكانت هناك طقوس إيزيس السرية، وطقوس الإلهة الأم العظيمة كيبلى الأناضولية، وعشيقها المخلص الإله Attis إله النبات، وآخرين، ولعل الأكثر انتشاراً وتمثيلاً هى تلك الخاصة بالإله مترا، وفى طقوس الإلهة كيبلى Cybele والإله أتيس Attis على سبيل المثال نرى أتيس يجتاز نوعاً من المعمودية فى دم تيس أو كبش يُذبح فوقه، ونتيجة لهذا يشعر فى نفسه بأنه «وُلد من جسدين ليعيش إلى الأبد»، وطقوس إيزيس تقنعه بأنه اجتاز أبواب الموت نفسه ثم عاد وقد أُحْيى، وتمت حمايته عن طريق الإلهة التى تفرس فى وجهها، وإغراء هذه الديانة السرية ولا شك يكمن فى الرضاء الذى تستطيع أن تقدمه لمن يتوق إلى خبرة شخصية قوية مع الإله، وما يصاحب ذلك من شعور بالتححرر من الإثم والخوف، ولا يجب التقليل من شأن تأثيرها الأخلاقى.

ثانياً: زيادة الاتجاه بالنسبة للمتعلمين وغير المتعلمين على السواء، لتفسير موحد للإيمان التقليدى بعدة آلهة، وكان ينظر إلى الآلهة الكثيرة فى المبد الوثنى إما على أنها

سمات متجسدة لإله واحد سام، وإما أنها استعلان للقوة الفريدة التى تحكم الكون، والحركة القائمة - آنذاك - الخاصة بالتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة جعلت هذا الأمر سهلاً وطبيعياً وعلى مستوى أعلى تزامنت مع اتجاه الفكر الفلسفى المستنير، ثم إن الفيلسوف أرسطيدس Aristides الذى حاضِر فى آسيا الصغرى وروما فى منتصف القرن الثانى قدّم مثالا مفيداً، وثمة سلسلة باقية من محاضراته تختفى بألّهة فردية، ولا سيما أسكليبيوس Asclepius الذى كان على صلة حارة وصادقة به، غير أنه من الجلى أنه كان ينظر إليهم جميعاً على أنهم يمثلون قوات كونية انبعثت من أب عالمى واحد.

كذلك بلوتارك Plutarch وهو كاتب سير ومقالات (أشتهر فى سنة ١٠٠م)، فبينما كان يتمسك بالممارسات الدينية لأسلافه ويعترف بوجود ألّهة وشياطين خاضعة ووسيلة إلا أنه كان يؤمن إلى جانب ذلك بإله واحد كامل وسام، وهو كائن حقيقى.

لقد تزايد استخدام معابد الألّهة الكثيرة، إما كمزيج يجمع بين سمات ألّهة عديدة، وكصفة تلحق بإله واحد منها، وكان هذا أمراً له دلالتة، وحين أقام الإمبراطور أورليان Aurelian فى سنة ٢٧٤ م عبادة الشمس كدين للدولة لم يكن بذلك يمجّد الشمس كحامية للإمبراطورية، بل كان يقر بالإله العالمى الواحد، الذى وإن كان يُعرف بألف اسم، إلا أنه أعلن نفسه بشكل بالغ الكمال والروعة فى السماء، ويلخص أبوليوس Apuleius فى وقت سابق (١٦٠ م) هذا الأمر حين يصف إيزيس بقوله «... كبيرة السمائين، والإعلان الشامل للآلّهة والإلاهات... الذى يعبد العالم كله ألوهيتها المنفردة تحت أشكال عديدة، وبطقوس متباينة، وتحت أسماء متعددة»^(١).

فى نفس الوقت، انتشر بين العرب، الذين هم أحفاد الهكسوس والذين جاءوا إلى مصر ومكثوا بها ٣٠٠ عام تلمذوا فيها على المصريين فى المفاهيم الدينية وقضايا الخلق والموت والبعث حتى جاءت الرسالة المحمدية فوجدت الأرض مهدة لمثل تلك

المفاهيم التي ما كانت توجد لولا حضور قبائل الهكسوس إلى مصر، ولكن تلك القبائل اعتنقت مفهوم الإله المتمثل في الإله «رع»، أى : مفهوم تراتسندالى، ويبدو ذلك للطبيعة القبلية لنظام حياتهم، فقد عاشوا كقبائل حتى أثناء وجودهم فى مصر، وإلا فَيَمَّ يعلل اختفاؤهم من التاريخ فور خروجهم من مصر، الإجابة تكمن فى أنهم كانت مجموعة من القبائل من بطون مختلفة وتفرقوا بعد خروجهم من مصر، وعلى العموم كان قد تكوّن لهم فكر دينى تطور فيما بعد، فقد ذكر أغسطينوس فى كتابه (De haer. 83) أنه قرأ ما كتبه يوسابيوس عن هذه الهرطقة فى كتاب (تاريخ الكنيسة ٦ : ٣٧)، ولكن لم يذكر يوسابيوس اسم مؤسسها، فقد نادى بعض العرب بالتعليم القائل بأن الموت يشمل كلاً من الجسد والنفس، وأن كليهما سيقومان فى آخر الأيام، وقد كتب يوسابيوس أن أوريجانوس قد دحض مثل هذا التعليم فى أحد المجامع (تاريخ الكنيسة ٦ : ٣٧)، كما ذكر أوريجانوس نفسه ذلك فى كتابه (dial. 10) (21-9) :، وقد انتشر هذا الفكر المنحرف فى العربية فيما بين عامى ٢٤٤ و ٢٤٩ م، وقد أدينت هذه الهرطقة فى مجمع عقد بصفة خاصة لكل المنطقة^(٥).

- ٢ -

لقد شهدت الفلسفة اليهودية - الهيلينية قمة التعبير عنها فى فيلو السكندرى، الذى عاش فى ختام القرن الأول قبل الميلاد، والنصف الأول من القرن الأول الميلادى، حيث كتب تفاسير «فلسفية» للعهد القديم، وحاول التوفيق بين الديانة اليهودية والفكر اليونانى، وكان يقصد بالتفسير الرمزى الذى استخدمه الوصول إلى المعنى الأعمق والأصح، ويختلف عن التفسير الحرفى الذى كان سائداً فى تلك الفترة.

فيلو الإسكندرى هو الممثل الأكبر للشقافة اليهودية الهيلينية، وغير معروف على وجه التحديد تاريخ مولده أو وفاته، فبينما يذكر بعض الباحثين

سنة ٣٠ ق. م. تاريخاً لمولده، يذكر آخرون سنة ٢٠ ق. م. تاريخاً آخره، وهكذا الحال بالنسبة لسنة وفاته التي يرجح وقوعها بين سنتي ٤٠ م، ٥٠ م، وعن تأثير فيلو في الفكر اللاهوتي يرى هـ. كروزل H. Crouzel أن لفيلو أثراً كبيراً في فكر بعض الآباء مثل القديس إكليمندس الإسكندري، والعلامة أوريجانوس، والقديس أمبروزيوس (أمبروسيوس) والقديس غريغوريوس النيصي، ويبدو أن كلاً من المؤرخين من يوسابيوس وجيروم اعتبراه مسيحياً^(٦).

كان فيلو معاصراً للسيد المسيح، وإن كان أكبر منه سنّاً، وقد دعا إلى حياة النسك والتأمل، ويبدو أنه سار على نهج الريين، وهو من أسرة عاشت في الإسكندرية، وكانت من أغنى العائلات التي عملت بالتجارة.

لقد استخدم فيلو كل علوم عصره في شرح الكتاب المقدس واعتبر أن التفسير الحرفي هو الأساس للتفسير الروحي .

وكانت مصادره الرئيسية هي الناموس فضلاً عن ثقافته الهيلينستية الموسوعية (من معرفة باللغة والبلاغة والجدل والموسيقى، والجبر، والفلك، والفيزياء... وغيرها)، وقد جعلها في خدمة الفلسفة، والفلسفة عنده هي ضرب من الحكمة التي يمكن فهمها فهماً روحياً، وقد استخدم النظريات الفيثاغورية في الشرح المجازي على نطاق واسع، وكان على معرفة بالتشريع اليهودي والتشريع اليوناني، وقد تطورت التفاسير الروحية على عدة مستويات وهي في النهاية تفاسير كونية، فالهيكيل يرمز إلى العالم، وأن أجزاءه المختلفة هي المناطق المختلفة في الكون وهو يستقل من العالم إلى الإنسان، ولذلك فإنه كان من السهل أن يتنقل إلى الحديث المجازي عن الأخلاق، مثل الحديث عن الحيوانات لكي يشرح الآلام، ولا يمكن أن تتفق مع فكرة اللاهوتي عن الله، واللوجوس، والملائكة والإنسان والعالم.

جعل فيلو الفلسفة فى خدمة اللاهوت مستخدماً أسلوباً انتقائياً، وهو فى ذلك يتبع الفلسفة الرواقية والفلسفة الأفلاطونية، وكذلك الأرسطية، ونجد صدق لتفسيره الكتابية فى بعض التفاسير الربية.

ظل فيلو يهودياً فى معتقداته الأساسية، وهو وإن كان يهودياً إلا أنه قريب فى تفكيره اللاهوتى والروحى بوجه عام من أن يكون مسيحياً، وقد كتب عن أن الله وحده يعمل أعمالاً صالحة فى نفس الإنسان لذلك يجب على الإنسان أن يشكر الله من أجلها.

يجب ألا نظن أن تلك أفكار قديمة قد ماتت واندثرت، إن الأفكار لا تموت ولكنها تتحور، ونحن نجد نفس القضايا فى الأديان المعاصرة والفلسفة المعاصرة أيضاً، فما الصراع بين الشيعة والسنة إلا نفس الخلاف بين (رع) و(أوزريس)، فإذا كان (رع) أراد أن يقصر الخلود على أهل البيت الإلهى من الآلهة وأنصاف الآلهة من الملوك وكرم الشعب من الخلود، فإن الشيعة تؤمن بالخلافة وبالتالي تقصر الحكمة والحكم على أهل البيت.

ونجد المفهوم الترنسندالى للذات الإلهية عند الفلاسفة من أول پارمنيدس (6.515?B.C.) Parmenides حتى كانط (1724 - 1804). Kant.

- ٣ -

ونتقل الآن من مرحلة التفكير القائمة على الوحي والإلهام إلى مرحلة أخرى تقوم على ما اكتشفه أنا بنفسى ولنبدأ بـ «پارمنيدس».

ولياب مذهب پارمنيدس أنه لا وجود لغير الواحد، وأن كل وجود غيره وكل ما نراه من التعدد والتغير إنما هو وهم الحس وخداع الظواهر، فلا تغير ولا تضداد كما يقول هيرقليطس، وإنما هى حالة واحدة نراها على درجات ونحبسها لذلك من قبيل

الاضداد، فالبرد قلة فى درجة الحرارة، والظلام قلة فى درجة الإضاءة، والمرض قلة فى درجة الصحة، وقس على ذلك جميع الاضداد من هذا القبيل.

قال مدلا على بطلان التغيير: كيف يتأتى أن الشيء الذى هو كائن يفقد الكينونة؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن؟ فإذا حدث هذا الشيء فيلابد قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه، وكذلك يقال: إذا كان حدوثه سيبدأ فى المستقبل، وأين تبحث عن أصل الشيء الذى هو كائن؟ وكيف ومتى يحدث غماؤه؟ لا أرى لك أن تقول: إنه يأتى من لا شيء، فإن اللاشئ لا يقبل التعبير ولا يقبل التفكير.

وما هى يا ترى تلك الضرورة التى توجده فى زمن من الأزمان دون سائر الأزمان؟ كذلك يمنعك النظر الثاقب أن تصدق أن الشيء الذى هو كائن يموت إلى جانب كائن آخر.

ويعد «بارمنيديس» المصدر الأسمى لكل المذاهب التى تؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى، ولكنه أخفق فى تفسير لغز المعرفة، والحقيقة - أيا كان الأمر - هى أن المعرفة مرادفة للتجديد فى الوجود، وهى تمثل الديناميكية والتغير والخلق، كما ثبت استحالة الوجود الاستاتيكى، هى حدث يطرأ على الوجود، وتغير يقع داخل أعماقه، والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة - كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى - لا يفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة، والواقع أن عالمنا عالم ناقص ما زال فى عملية الخلق. والعالم - من وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان - يخلق نفسه دائماً أكثر من أن يكون متطوراً، والتغيرات التى تسم بسمه التطور فى العالم ليست إلا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والإحالة المادية، فالحياة الداخلية تحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط الروحى، لا التطور والجبرية والعلة الطبيعية، والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية، أما الأفعال الروحية الأولية فإنها تولد الزمان نفسه، وثمة تغيرات لا يحددها الزمان، وإنما على العكس من

ذلك، هي التي تحدد الزمان، وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس إلا الإحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التي تحدث في أعماق أغوار الوجود، والزمان - بمعنى ما - هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضراً داخل الأبدية، وهكذا خلق العالم، ولكنه لم يتحدد في الأبدية، والجسرية ما هي إلا لحظة من لحظات العالم الموضوعي الثانوي الذي يتحكم فيه الماضي والحاضر والمستقبل للزمان المعزق - أى بما ليس له وجود حقيقي، ونحن نميل في هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية.

ثم يأتي بعد ذلك أرسطو (384 - 322 B.C.) .

يقول أرسطو: إن الله فكرة ولكنه فكرة أى شيء؟ إنه لما كان صورة مجردة، فليس صورة لمادة، ولكن هو صورة الصورة، فهو فكرة الفكرة، فهو يفكر في نفسه بنفسه، هو المفكر والمفكر فيه، فكما أن الإنسان الفاني يفكر في شيء فكذلك الله يفكر في الفكر، لا يفكر في شيء خارج عنه، وهو يعيش في سعادة أبدية وسعادته هي تفكيره الدائم في كماله.



وقد تساءل بعضهم: هل الله في نظر أرسطو «مشخص»؟ وهو سؤال لم يثره أرسطو إنما أثاره المحدثون، وقد اختلفوا في الإجابة، فبعضهم يرجح أنه مشخص، ويستدل بما ورد في كلام أرسطو من التعبير عن الله بالوجود المطلق، ومن قوله: إنه يعيش في سعادة أبدية، وهذه تعبيرات تدل على أنه مشخص له وجود مستقل شاعر بنفسه، ولا يصح لنا أن نقول: إن هذه تعبيرات مجازية، لأن أرسطو كان يتقيد على أفلاطون عباراته التمثيلية والمجازية، وألزم نفسه بالتعابير الدقيقة، وتحري أن يعبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا للمجاز.

ويرى آخرون أن الله في نظر «أرسطو» ليس مشخصاً، بلليل أنه عبر عنه بأنه الصورة المجردة، والصورة المجردة عامة شائعة وليست مشخصة، ومن وجه آخر

فالصورة من غير مادة لا وجود لها، وإذا كان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لها فهو ليس له وجود مشخص مستقل، وهذا الاضطراب في تخريج كلام أرسطو يدل على أن تحديد معنى الله في كلامه غير واضح صريح.

نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد ثلاث قضايا على: أن المحرك الأول ليس جسمياً - وأنه يحرك كفاية - وأنه معقول ومعشوق فلتنظر في كل منها، القضية الأولى: ليس المحرك الأول جسمياً، لأنه إن كان جسماً فلا يخلو من أن يكون إما لا متناهياً، أو متناهياً، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهياً، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً، لأنه يتمتع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره في موضع آخر هو: أن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلاً ليس غير، فهي إذن مفارقة للمادة.

القضية الثانية: «المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول» أى: شأن العلة الغائية، لأن للمحرك الطبيعي ينفع طبعياً، والمحرك الإرادى ينفع بالغاية وهي لا تفعل به، فالمحرك الأول «هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هي: كيف يمكن أن موجوداً غير مادي يبعث حركة مادية، والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع، وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة، فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم، وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كعلة فاعلية، وما معنى هذا والله غير جسمي؟ وارتأى مرة أخرى أنه إذا كان الفاعل يماس المنفعلاً دائماً، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادى، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم، وكيف يماس اللامادى المادى ويحركه حركة مادية؟ وقال في موضع آخر: إن المحرك الأول ليس في مكان، وهذا لازم من أنه غير جسمي، فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم، وبأنه لذلك في غير حاجة إلى مقر معين، ولا إلى فعل

خاص يئذه - أقرب إلى مذهب أرسطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر، فقيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال؟ وفيما كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهي نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله؟ وكيف يشتاق إليه؟ وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية؟ يقول أرسطو: إن السماوات تشتت أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية، فتحاكيها بالتحرك حركة مستصلة دائمة هي الحركة الدائرية، وهذا كلام أدخل في باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا، لأنه استبعد فكرة الخلق، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط، وجعل هذا التحريك فعلا ضروريا لا حرا، وفاته التمييز بين فعل الله، أى: إرادته القديمة، وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة، دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما.

القضية الثالثة: أن الله يحرك كمعقول ومعشوق، هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التعقل، فهو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أى: الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لا نحياها إلا أوقاتا قصارا، أما هو فيحياها دائما أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا، ومعقوله ذاته لا شىء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد، كلام طيب، ولكنه يستعج فى مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به؛ ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنباذوقليدس مسرتين، لأنه أخرج من علم الله جزءاً من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها، فجعل الله أقل الموجودات حكمة غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل فى مناقشة الفلاسفة، فإنه يذكر حجة أنباذوقليدس وإذا هى تشبه حجته تمام المشابهة: يتزه أنباذوقليدس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة، وسعيد غاية السعادة، وإذا جاز لنا أن نعتبر أرسطو جادا فى هذا النقد، استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها

كموضوعات يتلقى عنها علمه، ولكنه يعلمها في ماهيته التي هي نموذج الوجود - والله أعلم! - أما من جهة أن الله معشوق، فهو «علة الخير في العالم، فإننا نرى كل شيء منظماً في ذاته، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها، وكما أن خير الجيش نظامه، وأن القائد خيره أيضاً ودرجة أعظم لأنه علة النظام، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه، وغاية خارجية هي المحرك الأول «علة النظام»، وهذا أيضاً كلام طيب؛ ولكن ما معناه في مذهب يقصر عليه الله على العلية الغائية، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائري ليس غير، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه، فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج، فتكون الأشياء وتفسد دون أن يريد الله لها ذلك أو يدري به، إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها، فانتظمت جيشاً حقيقياً؟ الحق أن انحاء المذهب هو لناعية إله فعال، وأن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقاً شاملاً، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر، ليس فقط إلى محرك، بل أيضاً إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير، وتفسر به الغائية في الطبيعة، تلك الغائية التي دافع عنها أرسطو أحر دفاع، ثم تركها معلقة، ولكن أرسطو هو الذي قال: إن الحقيقة الكاملة عسيرة المثال، لا تنال إلا بتعاون الجهود^(٧).

- ٤ -

وقد درس الفلاسفة الإسلاميون آراء أرسطو، ويسمى هذا الفصل بالعربية مقالة اللام، أو فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف، وشرحه ابن سينا (980-1037) Avicenna في كتاب الإنصاف والحديث في المقالة عن الله بوصفه المحرك الأول ومبدأ الحركة، «المحرك الأول ليس جسمياً، ويحرك، ولا يتحرك وهذا شأن المعشوق والمقول (أي العلة الغائية) وهو فعل محض وفعله

التعلق - فهو التعقل القائم بذاته والتفكير الإلهي ينصب على نفسه على أكمل الأشياء، وتفكيره تفكير في التفكير.

يمكن أن نأخذ رأى ابن طفيل كممثل لوجهة النظر الإسلامية في فكرة (الله)، وبعد ذلك نتحرك لدراسة ابن سينا، وقد أخذت ابن طفيل لأنه يمثل الفلسفة الإسلامية في غرب العالم الإسلامي، أما ابن سينا فيمثل الشرق الإسلامي وإن كان جوهر فكرهم الاثنين لا يختلف.

ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان جسماً من الأجسام، لكان من جملة العالم، لأن كل ما في العالم يعد أجساماً، ولكان حادثاً، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلاً، وإذن فلا بد من القول بأن الله ليس بجسم، انطلاقاً من قاعدة التنزيه التي تنفى عن الله أى شبه بالموجودات، وإذا كان الله تعالى لا يعد جسماً، فلا يمكن إدراكه بشيء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يتخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور المحسوسات بعد غيبتها^(٨).

إن نقطة البداية في معالجتنا لابن سينا هي لا شك برهانه على وجود الله، لأن ذلك البرهان يتضمن في ذاته جانباً من صلة الله بالعالم، ويضمن بداية تصور خاص جداً للالوهية، بما يلزم الالوهية من «ضرورة» أو «وجوب» في ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليوناني، ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتي:

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة في وجودها أو عدمها، فهي «ممكنة» الوجود، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها، وما كان وجوده ممكناً على هذا النحو فلا يرجع وجوده على عدمه إلا بمرجع من شأنه الضرورة أو الوجوب في الوجود، أعنى ما وجوده عين ماهيته، فلا بد إذن من الضروري الوجود أو واجبه، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود^(٩).

ولكن بغض النظر عن قيمة البرهان السينائي نلاحظ فوراً في هذا البرهان أن ابن سينا قد استغل عمن تقدمه من الفلاسفة، وحتى عن برهان للحرك الأول الذي تؤثره المشائية، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطياً بحثاً كالإمكان والوجوب أو الضرورة، وقد نجد بداية لثل ذلك الاستغلال عند سلفه أبي نصر الفارابي، ولكن ابن سينا كما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التمييز بين الممكن والضروري في إلهياته ذلك الاستغلال الواسع البارع.

إلا أنه كان على اقتناع مكين بتتزيه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، وكان لا يرى أن عقل الإنسان لن يستثبت من صفات الله شيئاً غير أنه موجود، ولكنه في وجوده الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول.

فكيف يتأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته في هذه الصور المادية؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التي أسندت إليه في كتب أنبياء اليهود؟

إلا أن ابن سينا - كما أشرنا من قبل - أعرض عن دليل أرسطو لإثبات المحرك الأول، وهو الإله؛ لأنه رآه انتهى به إلى محرك أو إله لا فعل له، فلم يصدر العالم عنه، وإن كان يتحرك بدافع الشوق أو المحبة أو العشق نحوه باعتباره غاية له، وقد اضطر ابن سينا، وهو أرسطي الاتجاه في الطبيعة وما بعد الطبيعة، إلى العدول عن رأى أرسطو في الإله وتصويره له ما رآه من أن القرآن نفسه يصرح بأن الله ليس علة غائية للعالم فحسب، بل هو علة فاعلة صدر عنها، ولولاها لما كان، وأنه لولا عنايته به لما بقي موجوداً طرفة عين. وفي هذا يقول في بعض ما يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُعْصِلُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [سورة فاطر من الآية ٤١].

إن الشيخ الرئيس، حين جعل العالم محتاجاً في وجوده لله، ربط بينهما برباط وثيق لا انفصام له، هو رباط ما بين العلة والمعلول، كما أنه قد استخدم فكرة

الواجب بذاته والواجب بغيره، أى الممكن، فى التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ظن أنه أراضى كلا من هذين الطرفين.

إنه أراضى الفلسفة؛ إذ استطاع أن يثبت لواجب الوجود كل ما رأى أرسطو إثباته لمحركه الأول من خصائص: الوحدة، البساطة، أنه عقل محض، وفعل محض، أزلى أبدي... إلخ، وإلا لو لم تثبت له هذه الخصائص، لكان معلولا بغيره، لا واجب الوجود لذاته، بل قد أفاد من هذه الفكرة فى سبيل إثبات ما رأى الدين إثباته لله تعالى من صفات أخرى، مع بقاءه دائماً واحداً بسيطاً من كل وجه؛ إذ أرجع كل هذه الصفات لذاته على نحو ما فعل المعتزلة، وإلا لاحتاج إلى علة بها يكون التركيب، وقد ثبت أنه واجب الوجود بذاته.

كما أنه قد أراضى الدين، حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول، كما ذكرنا من قبل، وإذا فالعالم مدين بوجوده لله، ما دام لا وجود له من ذاته، فهو - وإن كان قديماً، كما يقول أرسطو، لقدّم علة، ولضرورة التلازم بين العلة والمعلول وجوداً وعدماً - لم يوجد من نفسه، بل هو مخلوق لله، ودائم أبداً بدوام الله الأزلى الأبدى.

شعر ابن سينا، أو الشيخ الرئيس، كما عرف فيما بعد، بالحاجة إلى التوفيق بين عقائد القرآن، وبين ما عرف من فلسفة الإغريق كما وصلت إليه، وبذلك فى هذه السبيل ما وسعه من جهد، وما كان له ألا يعنى بهذه الناحية إذا حرص على أن يبقى مسلماً، فيما بينه وبين نفسه، أو فيما بينه وبين سائر المسلمين، ما دام الإله كما يراه المعلم الأول يتعارض - فى مفهومه وصفاته وفعله - مع فكرة الإله كما جاء بها القرآن.

الله - فى رأى الإسلام - هو الخالق لكل شيء، والذي لا يتم شيء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذي يعلم كل شيء مهما صغر ودق، والذي أخرج العالم من

العدم إلى الوجود، وخلق كل شيء بلا واسطة من أحد من خلقه، والذي له المثل الأعلى من الصفات التي ينطق بها القرآن في كثير من آياته.

هذا الإله، وهذه صفاته، وتلك أفعاله، لا يمكن أن يتفق مع إله أرسطو، أو المحرك الأول بعبارة أخرى، ولا مع فكرة «الواحد» كما تعرف عن الأفلاطونية الحديثة.

ومن ثم نرى فلاسفة الإسلام جميعاً - من تقدم عن ابن سينا، ومن تأخر عنه - يبدلون غاية الوسع في سبيل التوفيق بين القرآن والفلسفة الإغريقية كما عرفوها، وربما كان ما أتوا به من جديد في تاريخ الفكر الفلسفي يتركز في هذه الناحية وحدها.

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التي يستعمل فيها «علة» و «سبب» و «يوجد عنه» و «يبدع» و «يلزم عنه» وغير ذلك، عندما يقرؤها القارئ على ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها، وهي الفكرة السائدة بين الناس عن العلية، فإنها لا تدع مجالاً للتردد في فهم إله ابن سينا كخالق وفاعل على النحو الديني، ولكن الذي يقرؤها على ضوء الفلسفة اليونانية، وعن فهم واضح للتصور الأرسطي لعلية الله تعالى عليه غاية فحسب، ثم من يتأمل آراء ابن سينا بعد ذلك في تمثل الله لنظام الكون وفي العناية وفي كونه تعالى معشوقاً، وفي تجليه لكل الموجودات، وفي صلة كل ذلك بالعالم، لا يسهو إلا أن يعتنق فكرة (الله) كغاية عند ابن سينا، وأن يقول مع شهاب الدين السهروردي الذي التفت إلى هذا الجانب السينائي وأضافه إلى «الحكمة المشرقية» في عرفه حين يلخصه في كتابه «المشارع والمطارحات» فيقول: «ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وإن كانت منفية عن واجب الوجود (من حيث إن أفعاله لا تنحو غرضاً كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات، وأن جميعها بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة في تحقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها، وأن لكل نوع من الأنواع المقارقة والاثنية

(هكذا) والعنصرية كمالا وعشقاً إلى ذلك الكمال . . . ولولا العشق والشوق إليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلاً^(١١).

فى «العشق» التى تضاف إلى حكمته المشرقية أكثر وضوحاً وتصريحاً. يقول فيها ابن سينا:

«... العشق هو صريح الذات والوجود... فإذاً الموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه»^(١٢) ويقول أيضاً:

«فين أن فى كل واحد من الموجودات... شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سبباً للوجود لها».

ويقول أيضاً عن البسائط العنصرية: «إن كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه آتية، وهو سبب له فى وجوده»^(١٣).

وتتقرن فكرة الله كغاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة «التجلى» الإلهى، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهى تجليه لمعشوقاته، وإلا لما نالت الموجودات وجودها على كمالها، يقول ابن سينا:

«وإذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل، ولو لم ينل منه لم يكن موجود، فلولاً تجليه لم يكن وجود، فتجليه علة كل وجود»^(١٤). ويقول أيضاً: «إن وجود الأشياء بتجليه... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى»^(١٥). على كل حال ليس الله فاعلاً للعالم، وإنما هو دون ذلك، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب.

بعد أن ارتدنا بأفعال الله، أعنى إعطاء الوجود إلى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة، وبيننا أن تلك الغائية إنما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى، يبقى بيان

أن تلك الصلة العشقية هي مفتاح فكرة «العناية الإلهية» عند ابن سينا التي ربما أوحى بعلية فاعلية، في حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هي عناية عقل يعقل نظاماً وترتيباً يتسق وفقاً له الموجودات في طلبها لكمالاتها وفي شوقها إلى غايتها، كما أنها هي التي تتجلى إلى الموجودات العاشقة، وهذا التجلي هو «الفيض» بمعناه الحقيقي البعيد عند الرئيس.

- ٥ -

وينقد ديشيد هيوم (1711 - 1776) D. Hume الأدلة على وجود الله، فيقول: إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بألة صناعية، وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمثله التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانساً في جميع أنحاءه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقضه أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شهبنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفساً كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد، وأما دليل الوجود الضروري، فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاتاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الوجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي نمث موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمث المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها (الله)؟ وبأي حق نفترض الكون كلا محدوداً حتى نبحت له عن علة مفارقة؟ وأخيراً: إن وجود الشر يعارض

القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون، إذ من الميسور جداً تصور عالم يرى من أسباب الشر التي نشاهدها في علنا.

بمثل هذا المنطق يتلوع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلم بالمبدأ الحسى وذهب إلى نتيجته المنطقية، فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة، فلا صلة بين الحياة والفلسفة، حتى لقد قال: «ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من دحض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق، إن الرأى الذى يؤدى إلى خلف هو رآى كاذب من غير شك؛ ولكن ليس من المحقق أن الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطيرة».

فإذا بحث فى الأخلاق نقد المذهب العقلى، وأسلم نفسه لوحى القلب والعاطفة كما يقول، فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين تتصور فعلا ما بجميع علاقاته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك فى ذاته بل لنوع تأثيرنا به، وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الانانية، بدليل أننا نقر أفعالا لا نقيدها شخصياً، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا، الواقع أن الذى يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجىء أحكامه كلية، فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو «الإنسانية» التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعاً، وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الانانية، وكانت هذه مذمومة وتلك مدحوة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها، ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع، ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف: فالحبة الأبوية مثلاً غريزة عامة، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها فى بلد جد فقير.

وقد تحولت مشكلة (الله) على يد سارتر إلى فكرة (الله). وفكرة (الله) كأي فكرة أخرى هي نتاج الوعي الإبداعي للبشر، إلا أن فيها جانباً مختلفاً عن أي فكرة أخرى، هو أنها تخرج عن اختياري الذاتي، ذلك أنها فكرة لا يمكن للعقل البشري تجنبها، فهي معبرة عن نزوع الطبيعة البشرية، ويعتقد سارتر في فكرة أن الإنسان كى يكون إنساناً عليه أن ينزع نحو الألوهية، أى: أن الإنسان أساساً هو الرغبة فى أن يصبح الله نفسه، ولكن ما دام يفشل فى أن يكون إلهاً فلا بد أن يكون صادقاً مع نفسه ويستعد لمواجهة الحقيقة، وهى: أنه لا يوجد إله، وإنما يوجد فقط عالم البشر، فيقول جوتز فى مسرحية «الشيطان والله»: لا وجود لله ولا للسماء ولا للجحيم، فالأرض فقط هى الموجودة، وفى الواقع أن هدف سارتر من وراء ذلك هو أن يجعل الإنسان يؤكد ذاته، ويتصرف فى دنياه كما يحلو له دون تقييده بقوة خارجية خارجة عن نطاق إدراكه، ومن هنا تضحى سارتر بالقطب الإلهى فى سبيل القطب الإنسانى.

صحيح أن سارتر (1905 - 1980) Jean Paul Sartre افترض إمكانية ثالثة (إلى جانب إمكانية: ال: «ما هو - لذاته» الإنسان والـ ما هو - فى - ذاته) الطبيعة، وهى إمكانية موجود - لذاته - فى - ذاته، الله أى تركيب من الإمكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله، ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء، وأن يمدنا بالأساس الميتافيزيقى - الذى نوده - للعالم، وسارتر يطلق عليه اصطلاح اسينوزا. الموجود - علة - ذاته Ens - Causa sui، لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه، فما من شئ هناك مثل هذا الموجود - لذاته - فى ذاته -، والسبب هو أن التوحيد بين الوعي والموجود الكثيف الصلب يؤدى إلى القضاء على الوعي ذاته وانحائه، والواقع أن - رغبة - الـ «ما هو - لذاته» - الإنسان - كما تصورها سارتر، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل وعياً، فإنه يظل ناقصاً غير كامل، إذا ما حاول أن يصبح «ما هو - فى - ذاته» - الطبيعة - فإنه ليحطم نفسه.

لكن ما هو الموقف الآن بعد تلك الرحلة الطويلة فى البحث عن الله؟ يقول فيتنجشين: والواقع Reality هو وجود - أو عدم وجود - هذا الوضع العام.

ما هذا «الوجود بما هو وجود»؟ سؤال أساسى عند أغلب الفلاسفة فى مختلف العصور، وعند الفلاسفة المعاصرين الألمان بوجه خاص، عن هذا السؤال يجيب هارتمان بأنه ليس هناك تعريف للوجود، ولم يحاول أن يقدم أى تعريف، لكنّ هناك خاصيتين للوجود يسلم بهما هارتمان ويقرهما على نحو ضمنى أكثر منه صريحاً، فالوجود هو - فى المقام الأول - «وجود - فى - ذاته» Ansichsein، وعلى الرغم من أن هارتمان يقرر هذه الخاصية على نحو مثبت، فإنها فى الواقع خاصية سالبة، والوجود بما هو كذلك وجود مستقل - مستقل عن كونه شيئاً يفكر فيه، أو يتخيل، أو يعرف، يقصد إليه أو يتجاهل، بل أنه مستقل عن الإنسان، عن قواه العقلية، وملكوته، وآماله، ومخاوفه، مستقل عن حبه أو كرهه، الوجود ما هو، ويحاول هارتمان أن يقيه من كل أثر للترعات التشبيهية، فليس ثمة «معنى» للوجود - بل ليس ثمة معنى فى البحث عن شيء مثل المعنى فى ميدان الأنطولوجيا، لأن «المعنى» Sinn لا يكون إلا فى مجال الوجود الإنسانى، ومن ثم فالبحث نفسه يشوه بترعة تشبيهية خفية كامنة^(١٥).

يقول نيتشه (1844 - 1900) Nietzsche: إن الله قد تخلى عن الإنسان... لقد حاول هيجل أن يستعيز عنه (أى: عن الله) بمذهب، (لكن) المذهب انهار وتحطم، وكومت (1798 - 1857) Comte حاول أن يستعيز عنه بدين الإنسانية، لكن الوضعية تحطمت أيضاً وانهارت، الله قد تخلى عن الإنسان، لكن الإنسان مع ذلك لم يصبح ملحدًا، فصمت الوجود المطلق المتعالى ارتبط بدوام الحاجة إلى الدين فى نفس الإنسان الحديث، لم يزل هذا هو الشيء الأعظم، اليوم كما كان بالأمس، الله صامت وهذا ما لا يمكننى أن أنكره، فكل شيء فى نفسى يستلزم ويدعو الرحمن، وهذا ما لا يمكننى أن أنساه، والواقع أن هذه التجربة يمكن أن تسيبها على نحو أو آخر عند أغلب المؤلفين المعاصرين، فهى التعذب أو العاناة، عند يسبرر، والموت عند مالرو، وعمل سيزيف اللامعقول عند كامى.

ولنبدا الآن بإعطاء نماذج من الشعر تمثل المفهوم الطبيعي الواقعي للذات الإلهية:
يقول مخوتى فى الرسائل الهرمية - وهى أقدم رسائلنا،

أعطنى وعيك الكامل،
وركّز فكري،
لمعرفة كينونة آمون،
واطلب البصيرة النافذة،
التي لا تأتى إلا كهدية إكرام.
إنها تشبه المياه المنحدرة،
وسرعتها تفوق محاولة كل إنسان لتابعها.
يستمتع بمتابعتها،
لا مهلاً لها،
ليس مستمعا فقط،
ولمّا معلما نفسه أيضاً،
إدراك آمون شاق.
تحديده مستحيل.

لا يستطيع الناقص والفاني،
إدراك الخالد الكامل
بسهولة.
آمون هو الكل والباقي.
هو غير متحرك فى ذاته،
ومع ذلك هو الحركة نفسها.

لا عيب فيه .

ظاهر باق .

هو الواقع الكامل السامى ،

هو ملئ بالأفكار

التي لا تدركها الحواس ،

ولا كل المعرفة الشاملة .

آمون هو الفكر الأول .

هو أعظم من أن يطلق عليه اسم آمون .

هو الخفى ،

ومع ذلك هو موجود فى كل مكان .

كينونته تعرف من خلال التفكير فيه وحده

ومع ذلك ترى ما شكله أمام أعيننا .

إنه لا جسد له ،

ومع ذلك ثابت فى كل مكان .

لا يوجد شيء ليس له .

لا اسم له ؛

لأن جميع الأسماء اسمه .

إنه الوحدة الموجودة فى كل شيء ،

ولهذا يجب علينا أن نعرفه بكل الأسماء ،

ونطلق اسم آمون على كل شيء

هو أصل ومنبع الجميع

كل شيء له منبع ،

ما عدا منبعه هو ذاته،
الذى لا ينبع من شيء.

آمون كامل مثل الرقم واحد،
الذى لا يبقى فى ذاته،
ولا يمكن ضربه أو قسمته،
والذى تأتى منه جميع الأرقام.

آمون كل الكل
الذى يتضمن كل شيء.
هو واحد ليس له ثان
هو الكل ليس له تقسيم.
الكل ليس الجزء،
لكل الوجدانية تشمل كل وحدة.
يتطابق كل من الكل والواحد.
تظن أن الأشياء كثيرة
عندما تراها متفرقة،
لكن عندما تراها كلها متعلقة بالواحد،
ونابعة من الواحد،
يمكنك معرفة أنها وحدة
مرتبط بعضها البعض الآخر،
يجمعها تناسق وجود،
من الأعلى إلى الأسفل،

وتخضع كلها لإرادة آمون.

الكون واحد،

والشمس واحدة،

والقمر واحد،

والأرض واحدة.

أتظن أن هناك آلهة متعددة؟

هذا محال.

الإله واحد.

آمون وحده هو الخالق،

لكل ما هو ثابت،

ولكل ما هو متغير.

إن كنت تظن أن هذا غير معقول،

فمفكر في ذاتك أنت نفسك.

إنك ترى؟

وتتكلم؟

وتسمع؟

وتلمس؟

وتذوق؟

وتشمى؟

وتفكر؟

وتتنفس.

كل هذا ليس بغريب عنك.

وذلك الذى يستمتع بهذه الملكات المتعددة
هو كائن واحد يحملها جميعا .

إن أردت أن تعرف كيف خلق آمون كل
الاشياء؛

ففكر فى فلاح يبذر البذور،
قمحا هنا، وشعيرا هناك،
وشجرة عنب الآن،

وشجرة تفاح بعد ذلك -

فكما أن الفلاح يبذر كل هذه البذور،
فإن آمون غرس الخلود فى السماء،
والتغيير على الأرض .

تتشرب الحياة والحركة .

الظاهرتان العظيمتان -

فى كل مكان فى الكون .

تشير الظاهرتان إلى آمون ومخلوقاته،

كما تشيران أيضا إلى كل شيء موجود .

ليس آمون «أبا»؛

لأنه خلق كل الاشياء؛

وهو ليس مثل ذلك الحكيم

الذى يجاهد لإنتاج الطفل

الذى هو استمرار مقدم للحياة الإنسانية .

آمون يعمل مع الطبيعة،

حسب قواطين الحاجة،
مسيباً الانتهاه والنشوء من جديد،
ويعمل على الخلق الدائم؛
للكشف عن حكمته.
ما تزال الأشياء التي تراها العين
مجرد أشباح وخيال
أما الأشياء التي لا تراها العين فهي وحدها الحقيقة.
توجد أفكار الجمال والحسن فوق الجميع.
وما دامت العين لا تستطيع رؤية
كينونة آمون،
فإنها لا تستطيع رؤية تلك الأفكار العظيمة،
التي يوصف بها آمون وحده،
ولا تفصل عنه.
ويكون من الصواب الكامل القول -
دون جدال - إن آمون هو ذاته محبّ لها.
ليس هنا من نقص عند آمون؛
ولهذا فليس هناك ما يتمناه.
ليس هناك شيء يمكن لآمون أن يفقده؛
ولهذا فليس هناك ما يمكن أن يسبب
له حزناً.

آمون هو كل شيء.
آمون خالق كل شيء.
كل شيء جزء من آمون.

آمون - فوق ذلك كله - خالق نفسه .
هذه هي عظمة آمون .
إنه خالق الكل ،
وقدرته على الخلق هي كينونته الحقيقية .
إنه لمن المستحيل أن يمتنع عن الخلق ،
لأن آمون لا يستطيع التوقف عن
أن يكون .

آمون في كل مكان .
الفكر لا يمكن أن يكون محاطا بسور ؛
لأن كل ما هو موجود خاضع للفكر .

ليس هناك ما يماثل في عظمة السرعة
والقوة .
انظر إلى وجودك أنت نفسك .
تخيّل نفسك في أى بلد غريب ،
وبسرعة ستكون هناك كما ترغب .
فكر في المحيط - وهناك ستكون .
إنك لم تتحرك كما تتحرك الأشياء ،
ولكنك - على الرغم من ذلك - سافرت .
حلّق إلى السماوات .
دون حاجة إلى أجنحة .
لا يمكن أن يموتك شيء .

لا شئ جوارى الشمس؛
أو دوزان الكواكب.
تقدم إلى حدود الكون.
أتريد الانطلاق فوق حدود الكون؟
هذا ممكن لفكرك.

أيمكن لك الشعور بالقوة التى تملكها؟
إن استطعت ذلك،
فافعل هذا كله،
وبعد ذلك:
من هو خالقك؟
حاول أن تفهم أن آمون هو الفكر
أنظر كيف جمع الكون.
كل شئ فكر،
كما أراد آمون^(١٧).

ونجد نفس هذا المفهوم فى الفردوس المفقود للشاعر الإنجليزى ميلتون
:J. Milton (1608 - 1674)

وأنت يا كلمتى، أيها المسيح! بكلمة متى
هى أنت سوف أنجز العمل قاتلاً كُنْ فيكون!
وها هو الروح والجبروت من عندى يُظِلُّ كُلَّ شَيْءٍ
وها أنا أرسله مع كلمتى! انطلق فوراً! مرّ ماء المحيط
داخل الحدود المرسومة أن يصبح الأرض والسماء،

وَأَنْ يَظَلُّ مَاءُ الْمَحِيطِ بِلَا حُدُودٍ، فَأَنَا الَّذِي أَحِيطُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَأَغْشَى
 الْأَرْضَ، حَتَّى مَا يَعْرِفُ أَىُّ مَكَانٍ مَعْنَى الْحَوَاءِ،
 وَلَوْ أَنَّنِي، أَنَا غَيْرُ الْمَحْدُودِ، أَحْتَجِبُ
 وَلَا أَفْرُضُ الْخَيْرَ مِنْ نَفْسِي عَلَى أَحَدٍ، بَلْ أَقْضِي بِحَرِيَّةِ الْخَيْرِ
 فِعْلاً أَوْ تَقَاعُصاً، وَمَا أَشَاؤُهُ هُوَ الْقَدَرُ^(١٧).
 فَشَرَعَ الْمَلَائِكَةُ الرَّبَّانِي يَجِيهِ بَنِيَّاتٍ لَطِيفَةً قَائِلًا:
 أَوْتَيْتَ سُؤْلَكَ يَا آدَمُ! وَعَلَى الْحَفَرِ الَّذِي أَبْدَيْتَهُ،
 سَوْفَ أَجِيبُكَ، وَإِنْ كَانَ الْحَدِيثُ عَنْ أَعْمَالِ الْجَبَّارِ شَاقًّا عَسِيرًا
 فَأَيُّ كَلِمَاتٍ وَأَيُّ السَّنَةِ لِلْمَلَائِكَةِ الصَّارُوفِيْمِ تَقْوَى عَلَيْهِ
 وَأَيُّ قَلْبٍ مِنْ قُلُوبِ الْبَشَرِ يَقْوَى عَلَى إِدْرَاكِهِ؟
 أَمَا مَا تَقْوَى عَلَى الْإِحَاطَةِ بِهِ، وَهُوَ أَقْدَرُ مَا يُعِينُكَ
 عَلَى تَمْجِيدِ الْخَالِقِ وَتَعْظِيمِهِ، وَمَا يَزِيدُ
 مِنْ سَعَادَتِكَ أَيْضًا، فَلَنْ يُحْرَمَ مِنْهُ
 مَسْمُوعُكَ، فَذَلِكَ هُوَ التَّكْلِيفُ الَّذِي جَاءَنِي مِنْ عَلِيٍّ
 وَتَلَقَيْتُهُ، أَلَا وَهُوَ أَنْ أَشْبَعَ رَغْبَتَكَ
 إِلَى الْمَعْرِفَةِ فِي حُدُودِ مَرْسُومَةٍ، فَلَا تَقْفُ مَا بَعْدَهَا
 وَلَا تَسْلُ عَنْهُ، وَلَا تَدْعُ الْمُنْطَقَ الْبَشَرِيَّ يَغْرِيكَ بِمَعْرِفَةِ
 مَا لَمْ يَتَرَنَّ، فَالْمَلِكُ الَّذِي لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ،
 وَالَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَحَدَثًا، يَطْمَسُ ذَلِكَ فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ،
 وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ،
 تَارِكًا لَنَا كِفَايَتَنَا مِنْ سِوَى ذَلِكَ، مِمَّا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَشْتَلَّهُ وَنَعْرِفَهُ^(١٨).

ومثل ذلك - ما كتبه الأديب البرناسي: سولي برودوم Prudhomme (١٨٣٩ - ١٩٠٧) في ديوانه: «الخلوات Les solitudes هذه القصيدة التي يقف فيها الشاعر عند حدود العرض الموضوعي والتشابه الحسية والإثارة الشعرية، والقصيدة بعنوان «المجرة»:

«قلتُ للنجوم ذات مساء: أنتنَّ لا تبدون عليكنَّ سعادة،

ومضاتكنَّ في اللانهائي من الظلام البهيم،

فيها صنوف إشفاق اليمِّ

وأحسب أن في السماء حداذاً، تقيمه مكن عذارى في حللهنَّ البيض

يحملن شموغا تعجز العد، وقد انتظمن في السير واهنات.

أفأنتن في حرم الصلاة أبداً؟ أم أنتنَّ لمجوم جريحة؟

فتلك التي تلهفنَّ، دموع من الضوء، وليست بأشعة...»

- فأجابتنَّ النجوم: «نحن نعانى الوحلة...»

فكل نجمة منا جد نائية من أخوات تحسهنَّ «أنت» جارات لها.

فضوؤها الحاني الرقيق، رهين وطنها، حيث لا شهود ترمقه،

- وحينذاك أجبت النجوم قائلاً: «لقد فهمتُ قولكن...»

فأنتن شبيهات الأرواح، إذ هي مثلكنَّ:

كل روح تتألق بعيدة من أخوات يحسن قريبات منها،

ثم تحترق، رهينة عزلتها الأبدية،

وتغوص في صمت في جوف الظلام^(٩).

وعلى ضوء ذلك المفهوم الطبيعي نرى الشاعر جوتييه - T. Gautier (1811 - 1872) يقول في قصيدة عنوانها «القافلة»:

القافلة الإنسانية فى صحراء العالم،
وعلى طريق السنين التى لا رجعة لها،
تمضى وتجرُّ أقدامها،
وقد أحرقتها رمضاء النهار،
وهى تمل بين يديها العرق الذى يتصبب من جبينها.
الأسد الكبير يزمرجر والعاصفة تزار
وليس على الأفق الهارب من منارة أو برج
والظل الوحيد الذى يطالعنا هو ظل الصقر
وهو يجتاز السماء متحركاً عن فريسته المدنسة.
نتقدم دائماً وها أننا نرى
شيئاً من الخضار الذى نشير إليه بأظفئنا،
إنه غاب من السرور تراءى فيه حجارة بيضاء.
إن الله ليريحنا فى صحراء الزمن،
جعل المقابر كالواحات.
اضطجع ونم أيها المسافر المضى
المتقطع الأنفاس^(٢٠).

ويتمد هذا الاتجاه - الطيعى / الواقعى - من الرسائل الهرمية إلى شعر صلاح
عبد الصبور فى قصيدة الناس فى بلادى:

الناس فى بلادى جارحون كالصقور
غناؤهم كرجفة الشتاء فى ذؤابة المطر
وضحكهم يتر كاللهيب فى الحطب

خُطَاهُمُ تَرِيدُ أَنْ تَسُوخَ فِي التُّرَابِ
 وَيَقْتُلُونَ، يَسْرِقُونَ، يَشْرِبُونَ، يَجْشَاوْنَ
 لَكِنَّهُمْ بَشَرٌ
 وَطَبِيبُونَ حِينَ يَمْلِكُونَ قَبْضَتِي نَقُودُ
 وَمُؤْمِنُونَ بِالْقَدَرِ
 وَعِنْدَ بَابِ قَرِيَّتِي يَجْلِسُ عَمِي «مُصْطَفَى»
 وَهُوَ يَحِبُّ الْمُصْطَفَى
 وَهُوَ يَقْضِي سَاعَةً بَيْنَ الْأَصِيلِ وَالْمَسَاءِ
 وَحَوْلَهُ الرِّجَالُ وَاجْمُونَ
 يَحْكِي لَهُمْ حِكَايَةً . . تَجَرُّبَةَ الْحَيَاةِ
 حِكَايَةً تَتِيرُ فِي النَفُوسِ لَوَعَةَ الْعَدَمِ
 تَجْعَلُ الرِّجَالَ يَنْشَجُونَ
 وَيَطْرُقُونَ
 يَحْدِقُونَ فِي السَّكُونِ
 فِي لَجَّةِ الرَّعْبِ الْعَمِيقِ وَالْفَرَاغِ وَالسَّكُونِ
 «مَا غَايَةُ الْإِنْسَانِ مِنْ أَتْعَابِهِ، مَا غَايَةُ الْحَيَاةِ؟
 يَا أَيُّهَا الْإِلَهَ!!
 الشَّمْسُ مُجْتَلَاكَ، وَالْهَلَالُ مَفْرَقَ الْجَبِينِ
 وَهَذِهِ الْجِبَالُ الرَّاسِيَاتُ عَرْشُكَ الْمَكِينِ
 وَأَنْتَ نَافِذُ الْقَضَاءِ أَيُّهَا الْإِلَهَ
 بَنِي فَلَانْ، وَاعْتَلَى، وَشَيْدَ الْقَلَاعِ
 وَأَرِيحُونَ غُرْفَةً قَدْ مَلَأْتَ بِالنَّهَبِ اللَّمَاعِ

وفى مساءٍ واهنٍ الأصلاء جاءهُ عزيرُيل
يحمل بين أصبعيه دفترًا صغير
ومدَّ عزيرُيل عصاهُ
بسر حرَفى «كُنْ»، بسر لفظ «كان»
وفى الجحيم دُحْرِجَتْ رُوحُ فلان
(يا أيها الإله... (٢١)

ونفس المفهوم نجلده فى قصيدة «أغنية إلى الله» لصلاح عبد الصبور:

-١-

ليستِرْ فتاتٌ لحمنا على جناح عيشنا الغريب
ولتغرَّبْ فى قِمارِ العُمرِ والسُّهُوبِ
ولنتكسرْ فى كلِّ يومٍ مرتينِ
فمرةً حينَ تُقابلُ الضياءَ
ومرةً حينَ تنوبُ الشمسُ فى الغروبِ
فقد أَرَدْنَا أن نرى أوسعَ من أحداقنا
وأن نطولَ باليدِ القصيرةِ المجدونةِ الأصابعِ
سماءَ أُمِّيَاتِنَا
اللهِ يا وَحْدَتِي المفلَّقةَ الأبوابِ
اللهِ لو منحتنى الصفاءَ
اللهِ لو جلستُ فى ظلالِكَ الوارفةِ اللَّفَاءِ
أجلدُ حبلَ الخوفِ والسَّأَمِ
طولَ نهارى

أَشْتَقُ فِيهِ الْعَالَمَ الَّذِي تَرَكْتُهُ وَرَأَى جِلْدَارِي
ثُمَّ أَنَامُ غَارِقًا، فَلَا يَخُوصُّ لِي...
حُلْمٌ...

- ٢ -

حِينَ تَصِيرُ الرِّغْبَاتُ أُمْنِيَاتَ
لأنَّهَا بَعِيدَةٌ الْمَطَالِ فِي السَّمَاءِ
ثُمَّ تَصِيرُ الْأُمْنِيَاتُ وَهْمًا
لأنَّهَا تَقْنَعُ بِالْغَيْمِ وَالضُّبَابِ
وَهَاجَرَتْ مَعَ السَّحَابِ
وَاسْتَوْطَنَتْ أَعَالِي الْهَضَابِ
ثُمَّ يَصِيرُ الْوَهْمُ أَحْلَامًا
لأنَّهُ مَاتَ، فَلَا يَطْرُقُ سِوَا النَّفْسِ إِلَّا حِينَ يُظْلَمُ الْمَسَاءُ
كَأَنَّهُ أَشْبَاحُ مَيِّتِينَ مِنْ أَحِبَّائِنَا
ثُمَّ يَصِيرُ الْحُلْمُ يَأْسًا قَاتِمًا وَعَارَضًا ثَقِيلًا
أَهْدَابِنَا...

أَثْقَلُ مِنْ أَنْ تَرَى...
وَأَنْ رَأَتْ فِيمَا يَرَى الْعَمِيَانُ؟
أَقْدَامُنَا...

أَثْقَلُ مِنْ أَنْ تَنْقَلَ الْخَطَى...
وَأَنْ خَطَّتْ تَشَابُكَتْ، ثُمَّ سَقَطْنَا هَزْأَةً كِبْهَلَوَانِ
نَصْرَحُ، يَا رَبَّنَا الْعَظِيمَ، يَا إِلَهَنَا

أليس يكفى أننا موتى بلا أكفان
حتى نُذلَّ زهونا وكبرياناً؟

- ٣ -

حزنى ثقیلٌ فادحٌ هذا المساءُ
كأنه عذابٌ مُصَفَّدینَ فی السعیر
حزنى غریبُ الأبرین
لأنه تَكونُ ابنَ لحظةٍ مفاجئةٍ
ما مَحَضَّتْهُ بطنُ
أراهُ فجأةً إذا يمتدُّ وَسَطَ صِحْحَتِي
مُكتمِلُ الخِلقةِ، موفورَ البَدَنِ
كأنه استيقظَ من تحت الركامِ
بعدَ سباتٍ فی الدُّهورِ

- ٤ -

لقد بلوتُ الحزنَ حينَ يزحمُ الهواءُ كالِدُخانِ
فيوقظُ الحنينَ، هلْ نرى صحابنا المسافرينِ
أحبابنا المهاجرينِ
وهلْ يعودُ يومنا الذى مضى من رحلةِ الزمانِ؟
ثم بلوتُ الحزنَ حينَ يلتوى كأفصوانٍ
فيعصرُ الفؤادَ ثم يخنقهُ
ويعدُّ لحظةً من الإِسارِ يُعتَقه

ثم بلوتُ الحزنَ حينما يفهىُ جدولاً من المهيبِ
 غملاً منه كاستأ، ونحنُ نمضى فى حقائقِ التذكراتِ
 ثم يمرُّ ليلنا الكتيبُ
 ويشرقُ النهارُ باعثاً من المماتِ
 جدورَ قرحنا الجليلِ
 لكنْ هذا الحزنَ مسخُ غامضٍ، مستوحشٍ، غريبٍ
 فقلْ له يا ربُّ، أنْ يفارقَ الديارَ
 لأننى أريدُ أنْ أعيشَ فى النهارِ

- 0 -

يا ربنا العظيم، يا معلّمى
 يا ناسجَ الاحلامِ فى العيونِ
 يا زارعَ اليقينِ والظنونِ
 يا مرسلَ الآلامِ والأفراحِ والشجونِ
 اخترتَ لى،

أشدَّ ما أوجعتنى
 ألمِ انخلصَ بعدُ،
 أم تُرى نسيّتى؟

الويلُ لى، نسيّتى

نسيّتى

نسيّتى... (٢٢)

الفصل الثانى

مفهوم الله فى النظرية المثالية / الرومانسية

ثانياً : مفهوم (الله) المحايث :

- ١ -

فى الأسرة الرابعة طرأ تغيير على الرؤية الميتافيزيقية للمصرى القديم، ووجد أن من شأن العالم دائماً أن يتحرك، ويتطور، ويتغير، فكل تصور سكونى للمعرفة، بل كل فصل أو عزل للعيان الحسى أو للتصور العقلى، لن يكون إلا فهماً خاطئاً غير مشروع، ومعنى هذا أن كل نظرة سكونية إلى العالم، بل كل تجزئة عقلية لعناصر المعرفة، لن تقودنا إلى فهم طبيعة الموضوع.

واكتشف الإنسان المصرى ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر، واكتشف أيضاً أن العلاقات فى الكون ليست بالضرورة علاقات فى الشكل الخارجى، ولكنها علاقات تقوم على التعاطف الداخلى للمعانى، وقد عبر عن هذا المفهوم فى قصة أوزوريس وإيزيس وحورس، فهذا المثلث من العلاقات يعكس - فى المنهج الجدلى الهيجلى - المراحل الثلاث للمنهج:

١ - مرحلة الوعى المباشر، وهى الحد الأول فى المثلث، وفيها نجد أن الموضوع (الكون) فى الوجود يبدو بصفة عامة مستقلاً عن الذات، فهو يثبت نفسه على أنه موجود وهو الحقيقى ولا شئ غير ذلك «أهى آه»، وتلك مرحلة الفهم، وعبر عنها بالروية المتعالية المقارنة فى الآله آمون أو أوزوريس بمفرده.

٢ - مرحلة الوعى الذاتى، وهى عكس الأولى، وعبر عنها بـ سلب الذكورة وإيجاد إيزيس.

٣ - مرحلة العقل، وهي مرحلة الصيرورة، وهي اتحاد إيزيس وأوزوريس وإيجاد حورس، ولكن ما الدليل على إيمان المصري القديم بالصيرورة؟ الإجابة من تحوتى:

الماضى رحل، ولم يعد له وجود
والمستقبل لم يصل، ولم يأت بعد
والحاضر أيضاً لم يته
فكيف يمكن القول بأنه موجود
عندما لا يتوقف لحظة؟

وقد كانت قصة أوزوريس وإيزيس وحورس هي المعادل الموضوعى لتلك الرؤية الميتافيزيقية.

قصة أوزوريس هي قصة آدمية تشير إلى واقعة قديمة مما كان يحدث فى الأسر المالكة فى تلك العصور السحيقة، وهي قصة ملك أحبه شعبه ثم نازعه أخوه «ست» عرشه فقتله، وجاءت زوجته «إيزيس» بعد ذلك بأبن اسمه «حوريس» أخفته فى مكان قصى حتى بلغ الرشد، فرشحته للملك فساعدته أنصار أبيه على بلوغ حقه فى العرش؛ وعاد «ست» ينازعه هذا الحق أمام الآلهة، ويدعى عليه أنه ابن «غير شرعى» من أب غير أوزوريس، فلم تقبل الآلهة دعواه، وحكمت لحوريس بالميراث.

وتقول الأسطورة: إن أوزوريس ولد فى الوجه البحرى، ولكن رأسه دفن فى الصعيد بقرية العرابية المدفونة، وإن «ست» حين قتله فرق أعضائه بين البقاع لكى لا يعثر على جثته أحد من المطالين بثأره، ولكن إيزيس جمعت هذه الأعضاء وتعهدهتها بالصلوات والأسحار حتى دب فيها الروح من جديد، وحملت منه بحوريس الذى قذح عمه فى نسه، وقد حاول أوزوريس أن يعود إلى الملك فأخفق فى محاولته وقنع بالسيادة على عالم «المغرب» حيث تغيب الشمس وتحلر إلى عالم الأموات.

وللخصب شأن لا يستغرب في ديانة مصر القديمة، فهم يرمزون إلى الكون كله ببقرة تطلع من بطنها النجوم، أو بامرأة تنحني على الأرض بذراعيها ويستلها «شو» إله الهواء بكتلتا يديه، وأقدم ما تخيلوه في أصل العالم المعمور أنه كون واسع من الماء، طفت عليه يسيضة عظيمة، خرج منها رب الشمس وأعجب أربعة من الأبناء هم «شو» و«تخنوت» القائمان بالفضاء و«جب» رب الأرض و«نوت» رب السماء، ثم تزوجت السماء والأرض فولد لهما أوزوريس وإيزيس وست ونفتيس، فهم تسعة آلهة في مبدأ الخليقة نشأوا من تزواج الأرض والسماء، ثم استقر الأمر لثلاثة من هؤلاء هم أوزوريس وإيزيس وحورس، ولكن هؤلاء كانوا تحت رعاية الإله آمون.

إذا كان من الممكن

التحدث عن جوهر آمون،

فإن الفكر هو الجوهر الإلهي الخالص،

ومعنى ذلك أن آمون وحده هو

الذى يعرف طبيعته الحقيقية

لا يفصل الفكر عن آمون،

ولكن ينبعث منه،

مثل النور من الشمس.

الفكر يتج الخلود

في الكائنات البشرية.

يصبح البعض ملائكة عن طريق الفكر

وفلك كما يقول أوزوريس في تعاليمه:

«الملائكة هم رجال خالدون،

والرجال هم رجال غير خالدين».

لأن آمون - الذى يريد هذا العالم -

لا يرغب فى أن يكون كاملاً؛

حتى يلعب الإنسان دوره . -
آمون صانع الكون -
بارك الأرض لفترة من الزمن .
مع الأب العظيم أوزوريس
والأم العظيمة إيزيس .
الذين تمكننا من تقديم العون ،
الذى نحن فى حاجة شديدة إليه .
لقد قدما للإنسانية الدين الإلهى ،
وأوقفنا همجية المذابح المتعددة .
أقاما طقوس العبادة ،
المطابقة للقوى المقدسة للسموات .
ودشنا المعابد ،
ومنظمات تقديم الضحايا للملائكة السالفين
قدما هبات الطعام والمأوى ،
ولفأ الإنسان بالرباط
الذى يحمى جثث الموتى .
تعلمنا قوانين آمون السرية ،
وصارا مشرعين للقوانين الإنسانية .
أدخلا - لأول مرة - القسم العظيم للرب ،
كأساس للتعهد والإيمان ؛
وهكذا فاض العالم بالعدالة .
قسما التعليم والتدريب
لمعاونى النبى ^(١) .

وحيث إن حلول (رع) الحقيقي، كان فى الثالوث الأوزيرى المقدس أو فى (أوزير) بالذات، فقد بدأت تسرى بين الجماهير عقيدة جديدة ملخصها «... فكرة عن أوزير ومجيئة ليصلح كل شيء»، وعليه يسجل المنطق المستتج من الأحداث، ظهور (عقيدة المخلص) لأول مرة.

وإذا كان (أوزير) قد صعد إلى السماء إلها بعد موته، فلا ريب أنه كان من الأصل إلها، لكن السؤال كان هو: لماذا يأتى إله إلى الأرض، ويترك نفسه رغم قدرته ليقتل ظلماً وعدواناً؟ لا ريب أن هناك دافعاً قوياً، ومعنى عظيمًا وراء مجيئ الإله، نعم إن النصوص لم تحمل لنا نصاً واضحاً مباشراً يشرح ذلك، لكن أعمال المنطق فيما سلف، إضافة لما سنورده لاحقاً، يؤدى إلى استنتاج أن هذا الدافع كان خلاص البشر وفداء لهم وحملًا لخطاياهم عنهم، ومن هنا يكون أوزير هو الفادى الأعظم الأول، وبالمنطق أيضاً لا يمكن القول بظهور عقيدة المخلص دون ربطها بعقيدة الفداء، لأنه إذا كان أوزير قد جاء من قبل ليقم دولة العدل والمحبة والمساواة الطبقية، فلا ريب أنه سيعود ليصلح كل شيء فهو قد غادر فعلاً، لكن ليعود، وعليه فلا بد أن يقوم المنطق مستمداً من اتساق المقدمات مع النتائج مداده، سادا ثغرات لم تملأها الوثائق، ليضع عقيدة الرجعة من السماء إلى جوار عقيدتى المخلص والفداء، كثالوث مترابط لا توجد واحدة منها - منطقياً - مستقلة عن الأخرى.

وسرى الإيمان بالمقائد الثلاث إلى القلوب النازقة، لكن لا ليهديها إنما ليشعلها، فكما أن (حور) ابن الله لم يرضَ بالظلم، فثار وحارب الظلمة، فقد وضع بذلك سنة تحتذى، فالآلهة لا تسلك عبثاً، إنما لحكمة كبرى تتبع، وهنا عين الحكمة، فلكى يعود الحق، فلا بد من ثورة وقتال، هكذا قررت الآلهة، وهذا ما ينبغى أن يكون، ولما انتهت العقول إلى هذه القناعة، دخلت العقيدة، الأوزيرية صراعاً علنياً مع العقيدة الملكية، فى نهاية الأسرة الرابعة تقريباً.

وهنا بالضبط نرى أعظم أسرار الثورة، وأكبر جدل وتفاعل تم خلالها بين واقع المجتمع والسياسة وبين الفكر الدينى ، لأن المعنى يصبح: أن الثورة النظرية فى الأسرة الرابعة، لم تكن سوى العقيدة الأوزيرية ذاتها، ظهرت بداية كنوع من التمرد السلى ، باعتناق عقيدة تخالف بل وتعارض العقيدة الرسمية.

ولما كانت الدولة القديمة لا تزال فى عنفوان مجدها وجبروتها، فقد اتخذت الثورة مظهرها فى اعتناق عقيدة تخالف العقيدة الحكومية، وكان طبيعيا أن يصنع خيال الحكماء الشعبين فى وقت للمحنة والمظلمة إلها يشاركهم محتهم ومظلمتهم، فيموت ظلماً وجوراً، وتنطبع الأسطورة الجديدة بطابع جديد على الفكر المصرى ، فتحول همها نحو الفقراء، ومشاكل العوز والحاجة، وآمال الضعفاء وطموحاتهم، وتصور الحل الأمثل لهذا الوضع الاجتماعى المختل، لتصبح الأوزيرية هى التعبير الأيديولوجى عن الثورة الشعبية.

أما حكماء الشعب، فقد استغلوا من جهتهم - فيما نرى - فكرة الحساب لتدعيم منطقية خلود الجميع، وتصور هذا المنطق قد سار كالآتى:

إذا كان الحصول على الطبيعة الإلهية، ومن ثم الخلود، مرهوناً بمراعاة: العدالة والحق والصدق فإن أى إنسان يراعى العدالة والحق والصدق يحصل على الطبيعة الإلهية، ومن ثم الخلود.

ويؤيدنا فى ذلك ما فى النصوص الأدبية والجنائزية التى تلت هذه المرحلة، بحيث لم يعد يخلو أثر فرعونى من الإشارة للحساب وتقرير مشاعية الخلود للجميع، فيقول الفلاح الفصيح، لابن رنسى:

إن العدالة تبقى إلى الأبد..

وعندما يدفن المرء

ويوارى تحت التراب

فإن اسمه لا يزول..

لأنه سيذكر بصلاحه

وهذا المبدأ

من كلام الرب ..

أقم العدل لرب العدل

.. نفذ العقاب

فيمن يستحق العقاب

هل يخطئ؟ الميزان؟^(٣١)

ويلخص المؤرخ والآثاري الكبير (سليم حسن) ما حدث خلال تلك الفترة المرتبكة من تاريخ الديانة المصرية القديمة بقوله: «.. عندما حدث الصدع العظيم عند نهاية الدولة القديمة، وجدنا المذهب الأوزيرى الذى كان لا شك مذهب عامة الشعب، أخذ ينمو ويتشع، ويزداد قوة على قوة، ونفوذًا على نفوذ، مما وسع هذا الصدع، وسمح لأفكار الشعب الدينية ومعتقداتهم أن تندفع إلى الخارج، وتأخذ فى الظهور فى صورة حمم ملتعبة، على أن الشعب لم يكف فى أى مكان من البلاد بحرية التعبير عن معتقداته وصلواته الخاصة، بل طالب بحق التمتع بالجنة السماوية التى وعد بها الملوك، فأجيب مطلبه بعد حرب شعواء قلبت خلالها كل الأنظمة الاجتماعية رأسًا على عقب»^(٣٢).

وقبل الاحتفال العظيم بمسرحية الآلام، كان الكهان يرتلون أناشيدهم، حلىقى الرؤوس، بشيايب بيض، أمام لوحة قلمية للآم العذراء (إيزى)، وهى ترضع طفلها الإلهى (حور)، وتحيط برأس كل منهما هالة مستديرة رمزًا لأصل (حور) الشمسى، فى العقيدة الملكية القديمة، لتبدأ بعد ذلك الاحتفالات فى أواخر شهر ديسمبر، أى: فى الوقت الذى يتفق ومولد الشمس؟! . ويستمر الاحتفال من الأيام ثلاثة متتالية، تمثل فيها للنساء يوم مات أوزير غداً وسط نحيب الجماهير، ويوم البحث عن جثته وسط تلهف الجماهير على ربه، واليوم الثالث يوم العثور على جثمانه الطاهر وقيامته للجيد، وسط تهليل الجماهير وفرحها، ليصبح عيد القيامة للجيد أعظم الأعياد المصرية، تذكراً

بقيام القادى الأعظم من بين الأموات، وصعوده إلى السماء بعد موته بأيام ثلاثة،
ليجلس عن يمين أبيه السماوى.

وهكذا، وكما عاد (أوزير) للحياة خالداً، فقد كتب بخلوده الخلود لكل من يؤمن
به فى عالمه الذى أخذ بالانتقال التدريجى من تحت الأرض إلى السماء، حيث أصبح
(أوزير) فى العصور التالية، سيداً لعالم السماء الخالد بلا منازع.

ولما استقر الإيمان بذلك، انتشر القوم ينشرون مقابرهم فى مصر كلها بينما أخذت
متون التواييت وكتاب الموتى صيغاً لمتون الأهرام السابقة، وآمن الجميع بخلود
الجميع، وتدعيماً لمبدأ المساواة الآخروية بمساواة دنيوية، انتشر بين الناس خطاب جديد
فى نوعه، نسبوه إلى (رع)، حتى يكون اعترافاً بحقوقهم من قبل إله الملكية، يقول
فيه :

لقد خلقت أربعة أشياء عظيمة

داخل بوابة الأفق

خلقت الرياح الأربع

التي يستطيع أن يستشقيها

كل إنسان كزميله

الذى يعيش زمانه

هذا هو العمل الأول . .

وخلقت الفيضان العظيم

للفقير فيه حق مماثل لحق الرجل الغنى

وهذا هو العمل الثانى

وخلقت كل رجل مثل زميله

ولم أمر بأنهم يعملون فى السوء

ولكن قلوبهم هى التى أفسدت ما قلت

وهذا هو العمل الثالث

وجعلت قلوبهم تفكر دائماً في الغرب ..
وهذا هو العمل الرابع^(٤).

ودون استباق للأحداث، يمكننا القول الآن:

١ - إن المرحلة التطورية التالية لعقيدة الخلود، قد جاءت مصاحبة لحدثين مهمين وخطيرين هما:

● الثورة الجماهيرية الشعبية.

● ظهور الإله (أوزير) مع عقائد لازمة للإيمان به هي:

* عقيدة القيام من الموت.

* عقيدة المخلص.

* عقيدة الفداء

* عقيد الرجعة من السماء إلى الأرض.

٢ - إن هذه المرحلة قد بدأت بدخول (أوزير) وأسرته إلى المجمع القدسي، عندما لجأ كهان الملكية في (أون) إلى مداراة الخطر الطالع، برفع الإله الشعبي لمرتبة الآلهة الكونية، وإدخاله مع أسرته إلى المجمع، ليسجل إلى جوار (رع) الآوني، في متون الأهرام، ليتحول المجمع من خمسة آلهة كونية، إلى تسعة آلهة تجمع اللاهوت مع الناسوت، أو الألوهية مع البشرية^(٥).

ورغم أن كهان الملكية لم يضعوا (أوزير) وأسرته في مرتبة مساوية للآلهة الكونية الخمسة (رع) وتوابعه، إنما ضمّوهم تحت سيادة (رع) كأبناء له، ضمناً لسيادته، ورغم أنهم استطاعوا بذلك - ولو مؤقتاً - استبعاد فكرة المنافسة بين (أوزير) وبين (رع)، باعتبار أن (أوزير) ما كان ليخرق أقدس التقاليد المصرية في إجلال الآباء، وإلا ما استحق التقديس كإله، رغم هذا، فإن دخول (أوزير) وأسرته المجمع القدسي

الأونى، يشير إلى هزيمة سياسية وعقائدية واضحة وصريحة، منيت بها الملكية وديانتها الرسمية أمام شعبها، واعتراف ملعن بهذه الهزيمة.

وكان لابد من بعض التعديلات فى ديانة الملكية، بعد دخول (أوزير) للمجمع القدسى، كى يظل (رع) صاحب القداسة الأولى، وتظل (أون) صاحبة السيادة والسلطان، وكانت هذه التعديلات بداية لسلسلة من التنازلات والهزائم المتكررة للملكية وديانتها، بدأت فى الأسرة الرابعة، بدخول (أوزير) للمجمع، ثم تلاها انتشار واسع للعقيدة الجديدة بين أفراد الشعب ليأتى ثانى تنازل خطير باعتراف الديانة الملكية بعالم موتى يذهب إليه أفراد الشعب، ليمشوا تحت الأرض فى ملكة يحكمها (أوزير)، إلا أنه لم يكن عالم خلود، بقدر ما كان عالم أطياف غير محددة الماهية والشكل حتى ذهب الباحثون إلى القول: «إننا لا نعلم شيئاً فى عهد الدولة القديمة، عن المصير المحدد للفقراء بعد موتهم، ولكن نرجح أنه كان ضعيفاً جداً»^(١).

ويبدو أن ذلك كان ناتجاً عن أن العقلية المصرية، ما كانت حتى هذا الوقت، تتصور إمكان المساواة التامة مع الملك، أو مجرد التفكير فى أن الخلود جائز لعامة الناس كالمملوك، لأن ألوهية الملك كانت لم تزل حصناً منيعاً أمام هذه الفكرة، فى وقت سادت فيه قاعدة تؤكد: أن الخلود من حق الآلهة فقط بحكم طبيعتها الإلهية، وهى طبيعة فى الملك بحكم الوراثة، ولا تسنى لغيره من الناس، بحيث أصبحت هذه الطبيعة قلعة حصينة للمملوك، تلغى أى فكرة عن المساواة التامة، لأنه لو خلد الجميع لتساوى الجميع.

أما كيف ومتى تحققت هذه الخطوة الكبرى بعد ذلك؟ فهذا ما تجيب عنه أحداث الثورة الشعبية فى منتصف الأسرة الخامسة تقريباً، فقد بات جلياً أن الهدوء الذى تلا دخول (أوزير) للمجمع القدسى، كان هدنة مؤقتة، ثوى خلالها الجمر الثورى تحت رماد من الهدوء الظاهرى بينما كانت العقيدة الأوزيرية تسرى بسرعة بين الجماهير التى وجدت بغيتها فى حكام الأقاليم النبلاء فى الأسرة الخامسة، فقام النبلاء بتجميع هذه

الجماهير في وجه الاستبداد الملكي، بحيث استطاعوا أن يستقلوا بأقاليمهم عن العاصمة، بل وأن يقتحموا عالم الملك الخالد، عنوة واقتداراً، دون أى مبررات منطقية، فاستطاع (أوزير) بذلك أن يتحول من الجانب السلبى إلى الجانب الإيجابى، ومن النظرية أو الأيديولوجية إلى التحقيق الواقعى للثورة، فكانت أهم نتائج هذا التلاحق للأحداث تبعاً هي:

● إنزال مركز الملك والصعود بمركز النبلاء على المستوى الواقعى بعد وقوفهم في وجه الملكية كقوى مستقلة ذات سيادة.

● بدخولهم عالم الخلود أوقفوا الملك معهم على قدم وساق، وبدأت الملكية تفقد كثيراً من قداستها والوهبتها، ولم يعد يفصلها عن الشعب فاصل كبير، ومن ثم أصبحت فكرة المساواة مقبولة من الناحية النظرية.

وكما سلف، فقد وضح أن اقتران المد الثورى الأوزيرى بقوة النبلاء جعل هذا المد محدوداً في أثره، فالنبلاء كقوة محافظة لم يكن في مصلحتها القضاء كلية على سيادة (رع) لحساب (أوزير)، وإلا أعطت الجماهير سلاحاً ذا حدين، حد باتجاه الملكية، وحد باتجاه القوى النبيلة ذاتها، ومن هنا كان تمرد النبلاء اعتماداً على قوى الشعب وعقيدته الأوزيرية مجرد مرحلة انتقالية من الحكم المطلق إلى الثورة الشعبية الشاملة، وكان تمرد النبلاء واستطاعتهم ذلك على المستوى الواقعى كسراً لمعنى قدسى، وشرخاً ما كان يتصور حدوثه فيما قبل، وكان الشرخ الأكبر هو دخول النبلاء لعالم الخلود، فنسفوا بذلك نظرية الخلود على أساس الطبيعة الإلهية من أساسها، وكان ذلك إيذاناً برفض تأسيس الخلود على الطبيعة الإلهية، وإلا ما خلد النبلاء قط.

ورأت الجماهير آمالها في العدالة والمساواة تتبخر أمامها، بعد أن استتب الأمر للنبلاء في أقاليمهم، وبدأوا بالضغط مرة أخرى على الأجراء والإثراء على حسابهم بعسف وإرهاب تجاوز ما لحقهم من قبل، ومن هنا شبت الثورة عن الطوق، وتحولت إلى تدمير لا محدود، حتى قطعت الجماهير الجائعة الطرق على الأثرياء، واقتحمت

عصاباتهم المسلحة أقدم الأماكن الأوتية، حتى الأهرام لم تمنعها قدسيتهما من الثورة، ولم يصبح عالم الخلود شيئاً رفيعاً، فاقترحموا على الموت سكونه؛ وسلبوا الراقدين فى سبات الأبدية ثروات أصبح الأحياء الجوع أولى بها من أموات ماتوا تخمة وشبعاً.

وشجع ذلك على ظهور اتجاه ثورى جديد ذى ميول مستطرفة، أخذ جانب التشكك، ثم التحرر، فالهجر التام لكل المقدسات، أخذ مظهره فيما أسلفناه من تهجم وتهكم على الآلهة، أو ما جاء على لسان الفلاح القصيح عندما صرخ فيه النبيل النهاب: «... لا تكن كثير الضوضاء هكذا يا فلاح، ألا ترى، إنك فى منزل أرض إله السكون»، فرد عليه بعنف يحمل معنى هذا الاتجاه صائحاً: «أتفسربنى، وتسرق متاعى، ثم تريد أن يحرم فى من مجرد الصباح؟ إذن: يا إله السكون، هل تستطيع أن تعيدا إلى ممتلكاتى؟ إذا فعلت، فلن أزعجك بصياحى»^(٧).

ولأن العالم الخالد، كان ملكيا خالصاً، قاصراً على الملوك، فقد رفض هذا الاتجاه الاعتقاد بمسألة خلود الملك أو غيره أصلاً، واعتبرها أمراً يتنافى المنطق والعقل السليم، ومثل ذلك فى أغنية (العازف على الهارب) استطاع صاحبها أن يلقيها بكل الجراءة الثورية المطلوبة، فى حفل جنازى ملكى مهيب، أمام المقابر الهرمية الهائلة، يقول ذلك الناثر المتحدى فى مقطع منها:

تأمل مساكنهم، هنالك،

فإن جدرانها، قد تهدمت

ولم يأت واحد من هنالك

ليحدثنا: كيف حالهم

ليخبرنا: عن حظوظهم

حتى تطمئن قلوبنا.

إلى أن نرحل نحن أيضاً

إلى المكان الذى رحلوا إليه

ولم يعد إنسان ثانية

عن رحلوا إلى هنالك

.. فى الأرض

التي تحب الصمت

.. فلا يوجد إنسان

يعود ثانية؟^(٨)

ولم يقدر لهذا الاتهام الرافض تمامًا، الاستمرار، وسط تمسك الجماهير بعقيدتها الجديدة، التي غلبت على السواد الأعظم.

وأمّنت أن (أوزير) هو شريك فى المظلمة قام من الموت، وما دام قد قام وصعد، فلا بد أنه سيعود، ولا ريب أن عودته ستكون من أجل شركاء المظلمة، من آمنوا به، وآمنوا أنه انتصر على الشر، وعلى من ظلموه، والأهم من آمنوا أنه انتصر على الموت، وكوفىء على صلاحه بالخلود.

وهنا يقف الفكر مليًا ليتأمل: كيف كان القوم يفكرون؟ إذا .. لم يكن الملك أفضل من الرعية، فلم لا يصبح أفراد الرعية مثل أوزير كذلك؟ ولم لا يصبحون جميعهم كذلك؟

ولماذا لا يكافئون إذا أحسنوا العمل كما كوفىء أوزير؟ وبماذا يزيد عنهم الملك حتى ينال النعمى فى الحياتين؟ هكذا سيطر التفكير فى أوزير فى هذه الفترة على النقوش، وود كل أن يصبح مثله إذا انتهى أجله^(٩).

ولما كانت الأسطورة تقول: إنه قد .. أجريت على جسده لأول مرة المراسم التى تؤمن البعث والحياة الأبدية، أفلا يمكن بإجرائها على غيره من الأموات أن تؤمن لهم نفس الامتياز؟

وإذا كان الملك قد ادهى أنه ابن (رع)، أفلا يكون الإيمان بأوزير بديلا للبنوة؟ أو هو البنوة ذاتها؟

وهكذا على ما يبدو، أخذت التساؤلات تدور بالعقلية الجماهيرية حول فكرة الخلود، وكيف يمكن أن يتاله الجميع؟ حتى انتهت إلى أن الإيمان به بنوة له، وأن (أوزير) قد كتب بخلوده، الخلود لكل من يؤمن به، ومن يؤمن أنه قد قام من بين الأموات، لذلك بمجيء أوزير قد أبطل الموت، وعندما ترمست هذه القناعة في النفوس - فيما نتصوره قد حدث - انتشرت المقابر بطول البلاد وعرضها للجميع، بلا أى استثناءات، وكما كان للملك متون أهرام، فقد أصبح للشعب متون توابيت وكتاب للموتى، حملت كل تصورات الشعب لعالمه الخالد.

وفى هذه المتون الشعبية، وفى بعض القطع الأدبية، بل وفى متون الأهرام نفسها - التى عدلت لتلائم الأوضاع الجديدة - نجد التأكيد على أن (أوزير) أبو (حور) المناضل، هو أب لكل المناضلين الذين آمنوا به، فهو حقًا وصدقًا (أبانا الذى فى السماوات)، ومن ثم نجد النصوص تخاطب الميت الصاعد إلى السماء قائلة:

تقول أيزيس:

سعيد من يرى الأب

وتقول نفتيس:

طوبى لمن ينظر إلى الأب

إلى أبيه

إلى أوزيريس

حينما يصعد إلى السماء

بين النجوم

بين المخلدين^(١٠)

ولما كانت البأ أو الروح أو الطبيعة الإلهية فى العقيدة الملكية، هى سر الخلود، وكانت ملكا خاصا للملك، تحولت إليه عبر نسله الإلهى، فقد أصبحت - إلى حد ما - مشكلة محيرة للعقل المصرى فى ظل الوضع الجديد، لذلك «... التجأ القوم إلى كل

أنواع الحيل والاحتفالات الدينية، ليصبح المتوفى «با» عند موته»^(١١)، فلا شك أنه إذا قبل الإنسان أوزير (أبا)، فسينال ال (با) أو الطيعة الإلهية (ولنلاحظ تشابه الأبوة والبا، وأبوة أوزير تمنح المؤمن باه) وعند الموت، فإن أوزير سوف «... يجعل جسده يضيء كأجساد أهل السماء»، أى: يصبح نورانيا كالآلهة، هذا بينما نلاحظ تخصيص الفصل الثانى من كتاب الموتى الجماهيرى لتأكيد الطيعة الإلهية للميت المؤمن، فيقول الميت عن نفسه:

إنى اتوم
وأنا الذى كنت وحيدا (فى الأزل)
وانى رع
عند أول ظهوره
وانى الإله العظيم خالق نفسه
والذى سوى أسماءه
رب الآلهة^(١٢)

وكى يستطيع الميت أن ينال ال (با) ، فقد كان واجبا عليه أن يتظهر أولا ،
ويتمتع بالماء ليؤكد بعد ذلك فى متنه الجنائزى :

إن خطيتى
قد أقصيت ، عنى
ومحى إسمى
لقد طهرت نفسى
فى تينك البحيرتين
العظيمتين
اللتين
فى إهناس^(١٣)

وكان نتيجة هذه التطورات المتلاحقة أن تلاحق الناس يتسابقون من أرجاء مصر لزيارة رب البيت (أوزير)، والطواف حول بيته في (أييلوس) حتى أصبحت زيارة قبر الحبيب الشهيد بمرور السنين، حجا وفريضة إجبارية، على كل من استطاع إليه سبيلا، ومن ثم أصبحت السنة المستحبة، هي الدفن بجوار المشهد الأوزيرى.

وفي أييلوس، حيث بيت (أوزير) المعمور بالحجاج، يطوفون حوله سبعا خاشعين، ظهرت لأول مرة في التاريخ البشرى مسرحية الآلام أو أسرار أوزير، وهناك أيضا تطور طقس التعميد، فكان المؤمن يتلقى عماده من الكهان بصيب الماء على جسده، وبرش الماء على الأجساد تكثر البركات، ويتذكر المؤمن دماء الشهيد، ويتناول قطعاً من القربان الممزق، تذكره بالجسد الطاهر الذى مزقه الشرير (ست)، ورغم أن كل هذه كانت طقوساً حياتية فإنها كانت زاداً أخروياً، وهذا جانبها الأهم، فعندما يذهب الميت إلى الخلود ممهداً، فسوف يدهى هناك للقيام بعملية تظهر أخرى، بالماء يصب فوق الأجساد، أو بالاستحمام فى البحيرة المقدسة الواقعة فى الحقول المباركة، وبعدما سوف يقتسل مع روح فى بحيرة ياور، ثم يجفف حور جسده.

- ٢ -

تناول الفلاسفة اليونانيون فكرة الله، ونحن نأخذ أفلاطون Plato (427 ? - 347 ? B.C.) كمثال لهذا المنحى من التفكير.

نظرية أفلاطون فى الوجود مماثلة لنظريته فى المعرفة، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، ونخضع الأول للثانى، وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعى، فقال ما خلاصته (بلسان سقراط): لما كنت شاباً كثيراً ما قاسيت الأمرين فى معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء، وسمعت ذات يوم قارئاً يقرأ فى كتاب لأنكساغوراس: «هو العقل الذى رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعاً» ففرحت لخل هذه العلة، وتناولت الكتاب بشغف، ولكنى أقيت صاحبه لا يضيف

للعقل أى شأن فى العلل الجزئية لتنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر فى هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول: إن سقراط فى جميع أفعاله يفعل بعقله، ثم يعمل جلوسى هنا (فى السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعمل حديدى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبهه، ولا يعنى بذكر العلل الحقة، وهى: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن، أى أقرب إلى العدالة، أن تحمل القصاص الذى فرضوا على، فقد بقيت فى هذا المكان؛ ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى فى ميناى أو فى بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للأحسن، فتسمية مثل هذه الأشياء عللا متساهة للضلالة، أما إن قيل: لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى ، فهذا صحيح، وعلى ذلك فما هو علة حقاً شيء، وما يدونه لا تصير العلة شيء آخر، أى أن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه . فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا فى العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب ألى ، ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس» كانت العلل العاقلة نفوساً تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطاً لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقاً إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعاً وتوجهها إلى أغراضها، والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعاً منظورة، فسيلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهى لاشتراكه فى الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب، ويضع فى قمته (الله).

يرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين - وجهة الحركة وجهة النظام: فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى؛ وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهى معلولة لعله عاقلة، وهذه العلة هى الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه، وحرره الحركات الست الأخرى (وهى طبيعية)، فمنعه من أن يجرى بها

على غير هدى، ومن الوجهة الثانية يقول: إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفافية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد.

وثمة برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت في صفاتها، فدل هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولكنها حاصلة في كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثل الجمال في المادبة، ومثال الخير في الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق في الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة في نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل في جده؛ لا يوصف، أى: لا يضاف إليه أى محمول، لأنه غير مشارك فى شيء، ولكنه هو هو^(١٤)، وقال عن الثانى: فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير؛ هو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالا مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً، ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أن الشمس تجعل المرثيات مرثية؛ وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هى شيئاً من ذلك، فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة)، وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدره، أعلم أن الخير والشمس ملكان، الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم للمحسوس^(١٥)، ومقصد أفلاطون واضح: هو أن التفسير النهائى للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»^(١٦) من حيث أن العلة الحقة عاقلة، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

فإنه روح عاقل محرك منظم جميل خبير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صورده هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء^(١٧)، وهو كله في حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل إلى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون، ندل على أننا نجعل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر^(١٨)، وهو معنى بالعلم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء، وهذا محال، وإما لأن السيرة الإنسانية أشفه عنده من أن تستحق عنايته، وهذا محال كذلك، لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها في المجموع فيعنى بها، فهل يكون الله أقل علماً من الإنسان؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة، هذا عن الشر الخلقى، أما الشر الطبيعي، فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود، أو خير أقل، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يرد الله، بل سمح به فداء للخير الفاضل على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محضاً فيشابه نموذج الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن، وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء؛ والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية، ويرمى إلى أعظم كمال ممكن للكل، فيصنع الجزء لأجل الكل، لا الكل لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر؛ فإن تضرر الإنسان، فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل، فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدي مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعي، وقد ينكر المرء الله بتأثاً، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به ويعنائه وينكر كماله وعدالته، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقربان دون النية الصالحة، والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الأهانة فيها أعظم، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به،

وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشياً، الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتعديد.

- ٣ -

وكان أنبياء اليهود قد بشروا بذلك المسيح قبل عصر الميلاد ببضعة قرون، فإذا هم يتدرجون من وصفه بالقوة والبأس إلى وصفه بالرحمة والحنان، ويتمثلونه وديعاً رضىً يتجافى صهوات الخيل ويمتطى فى موكب حماراً ابن أتان.

وعلى هذا الوجه ينبغى أن يفهم قول السيد المسيح حين قال: «ما جئت لأتقض الناموس بل لإكمّله» وحين جاءوه بالزانية فقال لهم: «من لم يخطئ منكم فليرمسها بحجر»، فإنه لم يأت بإلغاء الشريعة ولا بإسقاط الجزاء، ولكنه نقل الإيمان بالله من الحرف إلى المعنى، ومن القشور إلى اللباب، ومن ظواهر الرياء إلى حقائق الخير الذى لا رقابة عليه لغير الضمير، ورأى عند اليهود ما هو حسبهم من شرائع الأنبياء وشرائع الرومان، فقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وذكرهم بجانب الرحمة والإحسان وقد نسوه، ولم يذكروا غير جانب الغضب والقصاص.

وعلى تبشيره بالرحمة والمحبة لم يكن ينكص عن الثورة فى عالم الروح، لأنها هى الثورة التى تستحق أن تثار: «جئت لألقى نارا، فماذا علىّ لو اضطرمت النار؟».

فجانب الضمير هو الجانب الذى توجهت إليه رسالة السيد المسيح. ورعاية الله لروح الإنسان هى الملاذ الذى رأى الناس منصرفين عنه فعاد بهم إليه.

فقد كان اليهود يؤمنون بالله الخالق، وبالله الذى ينزل عليهم الشرائع ويحاسبهم على الطاعة والعصيان، ولكنهم نسوا رعاية الله، ولم يريدوا أن يحيوه كما أرادوا أن يطيعوه، فعلمهم المسيح أن الله محبة، وأن أقرب الناس إلى الله من أحب الله وأحب خلق الله، ومنهم المطرودون والعصاة، ولا يستحق غفرانه من لم يتعلم كيف يغفر

للمسيئين إليه: «... إن أخطأ إليك أخوك فوبخه، وإن تاب فاغفر له، وإن أخطأ إليك سبعاً في اليوم وتاب إليك سبعاً في اليوم، فاقبل توبته واغفر له».

وقد وجد عند بنى إسرائيل كفايةً وفوق الكفاية من كلامهم عن إله الشرائع وإله الخلق وإله هذا الشعب من الشعوب دون سائر بنى الإنسان، فذكروهم بالله الذى يرعاهم فوق رعاية الأب الرحيم، وعليهم أن يتقوا به فوق الثقة بسميهم.

وكانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على الضمير الإنسانى، وبشر الناس برحمة السماء.

وقد أشار السيد المسيح إلى نفسه بتعريفات كثيرة رواها عنه كتاب الأناجيل، فكان إذا تكلم عن نفسه قال: «أنا ابن الإنسان» أو: «أنا نور العالم» أو «أنا خبز الحياة» أو «أنا الطريق والحق والحياة» أو: «أنا القيامة والحياة» أو «أنا الراعى الصالح، وأنا المعلم والسيد» أو: «أنا الكرمة الحقيقية...» ولم يذكر نفسه باسم المسيح، ولكنه بارك الحواري بطرس حين سماه به، وقال له: إنه اهتدى إلى حقيقته بنفحة من نفحات الروح.

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا فى أواخر القرن الأول للميلاد، وفى صدره هذا التمهيد الذى يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب، ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة فى الكتاب، وهو: «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان فى البدء عند الله، كل شيء به كان، فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس، والنور يضىء فى الظلمة، والظلمة لم تدركه».

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التى وردت فى الأناجيل، فاتفقوا جميعاً على الوحائية، ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث: هل الابن مساو للأب؟ وهل هو ذو

طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية! وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر؟ وهل يصدر الروح القدس من الأب وحده أو من الأب والابن معاً؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان؟ أو أن الكلمة هي الأب والإله؟

وليس من موضوعنا هنا أن نيسط أوجه الخلاف وأساليب المختلفين وقد كتبت فيها مئات المجلدات، ولكننا نلخص الرأى الغالب فى تفسير الآقائيم، وهو أن الآقائيم جوهر واحد، وأن الكلمة والأب وجود واحد، وأنتك حين تقول الأب لا تدل على ذات منفصلة عن الابن أو عن الروح القدس، لأنه لا انفصال ولا تركيب فى الذات الإلهية، ولكنها تتجلى بالأبوة فى معرض الإنعام، وبالبنة فى معرض التلقى والقبول، ويوشك أن يكون الشأن فى تعدد الآقائيم كالشأن فى تعدد الصفات عند بعض المفسرين.

لقد ورث اليهود مفهومهم عن الله من المصريين وخاصة عن صفات الإله «رع» المتعالى ، وهذا يتفق أيضاً مع طبيعة تكوينهم القبلى، فالقبيلة فى حاجة إلى رئيس أو شيخ قوى يأمر فيطاع وذلك لحفظ القبيلة من الأخطار.

لكن تأتى المسيحية وتبنى فكرة الله أيضاً عن المصريين، ولكن من مفهوم المصريين عن الإله أوزوريس ذى الطابع الحلولى القائم على الحب.

ويظهر مفهوم العبادة فى اليهودية والمسيحية فى النقلة التى حدثت فى مفهوم العلاقة بين الإنسان والله من الكلمة المستخدمة للتعبير عن العبادة فى العهد القديم، وهى الكلمة العبرية «هيشاوه» وتعنى «ينحنى»، تؤكد على الطريقة التى كان يفكر بها اليهودى عند وجوده فى حضرة الله القدوس، فكان اليهودى ينحنى فى تواضع واحترام، وكذلك استخدمت الكلمة بمعايير أخرى (انظر تك ٢٧ : ١٩، صموئيل الأول ٢٥ : ٣٥، صموئيل الثانى ١٦ : ٣٣، ٢٦ : ٢٠) إلا أن المغزى الكامل للكلمة

يتضح فى الاتقراب من الله السيد والمملك العظيم (انظر تك ٢٤ : ٥٢ ، ٢ أخ ٧ : ٣ ، ٢٩ : ٢٩) .

ويأتى المفهوم المسيحى للذات الإلهية والعلاقة بأنها علاقة حب وأب بأبنائه ، وبدأ هذا المفهوم فى الانتشار وإن كان لا يخرج كثيراً عن المفهوم المصرى الأزورىسى ، كنت أود أن أتناول اثنين من مفكرى المسيحية فى هذا الوقت - القرن الثانى الميلادى - وأعنى بهم كليمنس السكندرى (١٥٠ م) ، وأوريجانوس ليونيداس Origen Leonides (١٨٥ م) ، ولكنى سوف أقصر فى عرض هذا الاتجاه على أوريجانوس وحده مثلاً له .

أسس العلامة أوريجانوس فكره اللاهوتى على أعلى وأسمى عقيدة فى المسيحية ، أى : «الله» ، وأول أعماله اللاهوتية «المبادئ الأساسية» يبدأ بقوله : «إن الله روح ، وإن الله نور ، والله غير مولود ، وهو غير مادى ، فالله الأب كائن مطلق لا يُستقصى ، إلا أنه يمكن إدراكه من خلال اللوجوس ، الذى هو المسيح» (المبادئ الأساسية ١ : ٢ : ٨) ، ويمكن أيضاً إدراكه من خلال مخلوقاته ، كما تعرف الشمس بأشعتها .

كثيراً ما تعجز عيوننا عن التركيز فى طبيعة النور نفسه ، أى : فى جوهر الشمس ذاتها ، غير أننا حين نرى بهاءها أو أشعتها تنساب ، ربما عبر النوافذ أو بعض الفتحات الصغيرة التى تسمح بدخول النور ، هنا نستطيع أن نتأمل كيف أن مصدر هذا النور عظيم ، ونفس الطريقة أيضاً نجد أن أعمال العناية الإلهية وخلق هذا العالم كله إن هى إلا نوع من الأشعة ، إذا جاز لنا القول ، تعبر عن طبيعة الله بالمقارنة مع جوهره وكيانه الحقيقين ، ولذلك فإننا ، بالرغم من أن فهمنا قاصر فى حد ذاته عن إدراك الله نفسه ، فى حالته الحقيقية ، فإنه يعرف بأنه «خالق العالم» من أعماله الرائعة ومخلوقاته الجميلة .

وكان العلامة أوريجانوس مهتماً للغاية بضرورة تجنب أن ينسب أى صفات بشرية إلى الله ، وهو يدافع عن طبيعة الله غير المتغيرة ولا سيما ضد مذهب وحدة الوجود ومبدأ الثنائية الذى يؤمن به الرواقيون ، والخنوسيون ، والمتنويون .

وأى شيء آخر يمكننا اقتراضه فى النور الأبدى سوى أنه الله الأب، أما الذى لا يمكن إنكاره أبداً فهو أنه ما دام هو النور، فلا يمكن القول إن بهاءه (عب ١ : ٣) لم يكن معه فى وقت من الأوقات، فلا يمكن تخيل النور دون بهاء، ولكن إذا كانت هذه حقيقة، فلا يكون ثمة وقت لم يكن فيه الابن هو الأب، على أنه سوف يكون لا كما وصفنا النور الأبدى، غير مولود (لثلا نبدو وكأننا نتحدث عن أساسين للنور)، ولكنه بهاء النور غير المولود، حيث إن هذا النور نفسه هو بدايته ومصدره، فقد وُلد منه فى الحقيقة، غير أنه لم يكن هناك وقت لم يكن موجوداً فيه .

وكل من هذين التشبيهين يوضح بجلاء كيف أن الابن والأب واحد فى الجوهر، لأن تدفق جوهر من ذاته يعد مثل الزفير أو مثل عملية التنفس .

وهكذا كان تعليم أوريجانوس عن اللوجوس بشكل تقدماً رائعاً فى تطور الفكر اللاهوتى ، وكان له تأثير واسع المدى على التعليم الكنسى .

ومع ذلك، فشمة انجماهان للفكر أصبحا واضحين بعد دراسة الفكر اللاهوتى لأوريجانوس، أحدهما يؤكد ألوهية اللوجوس، فى حين أن الآخر يسميه «إله ثان»، فالأب وحده هو الصلاح الأساسى ، أما الابن فهو صورة الصلاح، ويقرر أوريجانوس: «فنحن الذين نقول إن العالم المرنى تحت رئاسة ذاك الذى خلق كل شيء، فإننا بذلك نعلن أن الابن ليس أقوى من الأب، بل أقل منه، فأوريجانوس يرى أن الابن والروح القدس إن هما إلاً وسيطان بين الأب والمخلوقات .

يقدم أوريجانوس مفهوم نفس يسوع، وهو يرى أن هذه النفس التى كانت موجودة قبل الوجود بمثابة الحلقة التى تربط بين اللوجوس غير المحدود والجسد المحدود للسيد المسيح .

وجوهر النفس هذه، إذ إنها وسيطة بين الله والجسد - لأنه من المستحيل لطبيعة الله أن تخرج مع جسد دون أداة وسيطة - لذلك ولد الإله الإنسان، كما سبق القول لكى يكون ذلكم الجوهر وسيطاً لذلك الذى لا تناقض مع طبيعته فى أن يتخذ جسداً،

غير أنه من ناحية أخرى، ليس بالنسبة لهذه النفس، كوجود طبيعى، ما يحول دون أن يحل الله فيها، ولذلك وعن استحقاق سمي أيضاً - مع الجسد الذى أخذه - ابن الله، وقوة الله، والمسيح، وحكمة الله، إما لأنها كانت بالكامل فى ابن الله، أو لأنها قبلت ابن الله بالتام فى داخلها.

وكان أوريجانوس أول من استخدم تعبير الله الإنسان، هذا التعبير الذى أخذ مكانه بين المصطلحات الخاصة بالفكر اللاهوتى المسيحى، وابتخاذ نفس المسيح بالكلمة أصبحت غير قادرة على ارتكاب الخطية.

لا شك أن مشكلة علاقة الابن بالآب هى نفس المشكلة القائمة عن علاقة «رع» بـ «أوزوريس»، فقد نشأت الفكرة المسيحية عن الله فى مصر، ومن هنا أخذت الكثير مما كان شائعاً فى العبادات المصرية القديمة.

وكما وضحنا فإن اليهودية تطابقت مع مفهوم الله المتمثل فى الإله رع، إله القوة، وجاءت المسيحية وتطابقت مع الإله أوزوريس إله الحب، ثم يأتى الإسلام وقد جمع بين الاثنين فالله هو القادر المعز المذل، كما أنه هو الغفور الرحيم، ومن هنا كان تقبل المصريين للإسلام، لأن بعض بذوره كانت قد زرعت فى قبائل الهكسوس، ووجد فى المسيحية نفس الروح السمحة التى كانت فى عبادة أوزوريس، ولتقديم مفهوم الإسلام للذات الإلهية اكفى بذكر أسماء الله الحسنى:

الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلى، الكبير، الحفيظ، المقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوى، المتين، الولى، الحميد، المحصى، المبدئ، المعيد، المحيى، المميت، الحى، القيوم، الواجد، الماجد،

الواحد، الصمد، القادر، المقندر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوال، المتعال، البر، الثواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، ملك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغنى، المغنى، المانع، الضار، النافع، النور، الهادى، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور.

وقد استقر رأى على ذلك مع خلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية فى موضوع الروح القدس وعلاقته بالأب والابن، فإن الكنيسة الشرقية تقول إنه يصدر من الأب وحده، والكنيسة الغربية تقول إنه يصدر من الأب والابن على السواء، ولم تفصل المجامع - كمجمع نيقية ومجمع أفسس ومجمع مقدونية - كل الفصل فى موضوع هذه التفسيرات، فإن دعاة الإصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر، فوقف الاكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus فى مسألة الطبيعة الإلهية، فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع عنه مذهبه مذهب الموحدين Unitarians الذى نشأ فى بولونية وقرر أن الإله لا يحل فى البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس.

ثم أخرجت الكنيسة بعده بأجيال مفكرًا يعتبر تلميذه فى كثير من تحقيقاته ويعتبر فى طليعة المفكرين الإلهيين فى العالم كله، لأنه - على استقلال فكره - قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين، ونظر فيها جميعاً نظر المتصرف فى الفهم والانتقاد، وهو القديس توما الاكوينى المولود فى أوائل القرن الثالث عشر للميلاد.

وهو يعتمد على أرسطو كثيراً كما يعتمد على ابن سينا فى الفكرة الإلهية، ويقول: إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان، ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شئ من الكليات والجزئيات، مخالفاً بذلك أرسطو الذى يقول: إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات، ودليل

القديس توما على ذلك «أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته، لأنه يعقل ذاته عقلاً تاماً كما هو جليٌّ ظاهر، وإلا كان وجوده ناقصاً لأن وجوده هو عقله، ومتى كان الشيء معروفاً معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضاً معروفة معرفة تامة، ولكن هذه القدرة لا تعرف تماماً إلا بمعرفة المدى الذي تمتد إليه، ومتى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هي علتها الأولى فمن اللازم أن يعلم الله جميع الأشياء...»^(٢٠).

- ٤ -

ثم بعد ذلك يأتي فلاسفة الإسلام ويدلون بدلوهم في الموضوع ويتناولون مفهوم الذات الإلهية، وسوف أكتفى هنا بابن رشد (1126 - 1198) Averroes كمثال لهذا الاتجاه العقلي أو المثالي، وذلك في مقابل المنهج الحسي عند ابن سينا Avicenna (980 - 1037).

اعتمد ابن رشد في إثبات وجود الله على دليلين هما^(٢١):

● دليل العناية.

● دليل الاختراع.

ودليل العناية مفاده الوقوف على وجه العناية الإلهية بالإنسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك، مما يقتضى وجود فاعل مرید يقصد إلى هذه الغاية في أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق، والدليل التعلق بالاختراع يقضى إلى النظر فيما هو واقع من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحية، مما يقتضى أيضاً وجود مخترع اختراع الموجودات أحدها عن الآخر، فاختراع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان إلخ، فمن أراد معرفة الله عليه الوقوف على حقيقة الاختراع فيها، وهذا ما تشير إليه الآيات الداعية إلى النظر والاعتبار في المخلوقات. وهنا يستشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذي تزخر آياته بمثل

هذا النظر، فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخراج الغزالي بعض الاقيسة من القرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ القسطاس المستقيم، ولعلّ ابن رشد القاضى يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الاصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الاصل مثلما يفعل في الكشف وكما حاجّ في التهافت كما سنرى.

يتضمن دليل ابن رشد فى إثبات وحدانيته جلّ جلاله معينين: الإقرار بوجود البارى سبحانه وتعالى ونفى الألوهية عمن سواه، وهذا هو معنى (لا إله إلا الله)، ويستشهد بثلاث آيات ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء ٢٢]. و ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنبياء ٢٢] و ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا أُتُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ لَنَسَبَهُمْ لَكُفْرًا وَلَاسِيئَةً مِمَّا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنبياء ٢٢]، ثم يفسر هذه الآيات جميعاً التى تنفى إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد، وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تنفيده.

يرتكز ابن رشد فى إثبات صفات الله على ما جاء فى الكتاب العزيز من أوصاف الكمال، وهى سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذى نشاهده فى مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض، وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم» بالقول: إنه «يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علماً واحداً، وهذا أمر غير معقول»، وذلك أن العلم وقت وجوده بالقول هو غير وقت وجوده بالفعل، ويدهض الرأى الكلامى مستنداً إلى ما صرح به الشرع، وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام ٥٩]

وبالتالى فإن الله عالم بالشئ قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشئ إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل فى صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود»، فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً، ولا يمكن قياس أحدهما على الآخر؛ أى: قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود، أما علم الله بالكليات أو الجزئيات فهو من الضرب الذى لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله، إن علم الإنسان هو غير علم الله وهذا رد على الغزالى محكم.

والحياة من صفات الله، وهى شرط لازم من شروط العلم، والحال عينها فى الإرادة والقدرة، والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

إنه يقول بأن دليل الأشاعرة فى إحدى صوره يقوم على أن العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، وذلك المحدث هو الله، هذه الطريقة ليست هى الطريقة الشرعية التى نبه الله عليها، ودعا الناس للإيمان به من قبلها، لما فى إثبات كل هذه المقدمات من شكوك ليس فى قوة صناعة الكلام الخروج منها، كما بين ذلك بشئ من التطويل.

بعد هذا، يذكر ابن رشد أن الطريقة التى بها فصل لإثبات وجود الله ولمعرفته، والتى نبه القرآن عليها، هى ما يسميه «دليل العناية» ثم «دليل الاختراع».

أما دليل العناية، فيقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، فهى إذاً قد وجدت بإيجاد فاعل قاصد مريد لذلك، وأما دليل الاختراع، فهو يقوم على أن كل شئ من السموات والحيوان والنبات وغير ذلك كله مخترع، وذلك بدليل

المشاهدة فى هذين، ويدليل حركات السموات التى تدل على أنها مسخرة لنا، وكل ما كان كذلك فهو مخترع، وكل مخترع فله مخترع، فينتج من هذين الأصلين أن للعالم فاعلا مخترعا له.

وبعد ذلك، ساق ابن رشد فى إحكام آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتمل عليه كل منهما من مقدمات، وأكد لنا أن هاتين الطريقتين هما طريقتا الخواص، أى العلماء، وطريقة الجمهور، كما يذكر أن ما بين هذين الفريقين من فرق، هو الاختلاف بين المعرفتين بالتفصيل؛ بمعنى أن الجمهور يقتصر من معرفة العناية والاختراع على ما يدرك بالحوس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذين بالحوس ما يدرك بالبرهان.

وأخيراً، يتسهى ابن رشد بأن يقول: بأن هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية لإثبات وجود الله ولعرفته، وهى التى جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب المقدسة.

- 5 -

وفى الفلسفة الحديثة يعتبر رينيه ديكارت (1650 - 1596) هو المفكر الذى صاغ هذا المنحى الصياغة الفلسفية الكاملة.

تصور ديكارت لماهية الله: (الله) عنده حر قدير حتى ليعتبر «بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها»، بل حتى إنه «لو لم يكن إعدام الذات نقصاً، لأمكن إضافة تلك القوة إليه»، وتتناول حرية الله كل شيء، ليس فقط ما نراه ممكنًا، بل أيضاً «الحقائق الدائمة» رياضية وفلسفية، وماهيات المخلوقات، فإن الله صانع الأشياء جميعاً، وهذه الحقائق والماهيات أشياء، فهو إذن صانعها، أجل إنها تبدو لنا ضرورية، ولكن الله هو الذى أراد أن تكون كذلك، وفرضها على عقلنا، لقد كان

الله حراً فى أن يجعل الخطوط المعتدة من المركز إلى المحيط متساوية، وزوايا المثلث
الثلاث مساوية قائمتين، مثلما كان حراً فى أن لا يخلق العالم؛ فلما اختار، غدا
اختياره حقاً؛ ولما كان الله ثابتاً، فلا خوف أن يتغير الحق.

الله والحقيقة:

أجل؛ إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فى بحيث لا أكون
علة هذه الفكرة، علمت أنى لست وحيداً فى العالم، والواقع أنى أجد بين أفكارى
فكرة الله، أعنى فكرة موجود كامل غير متناه، وهذه الفكرة واضحة متميزة، فإنها
تحوى كل ما أتصوره من كمال، من أين جاءتني؟ هل أقول: إنى استنبطتها من نفسى
؟ ولكنى موجود يشك ويتردد كما رأينا، والشك علامة النقص، إذ من البين أن
العلم خير منه، فكيف أستطيع استحداث فكرة الكامل وأنا ناقص؟ هل أقول: إنها
جاءت من الأشياء الخارجية؟ ولكنها لا تخطر لى أبداً على غرة مثل أفكار
المحسوسات، والعالم الخارجى ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود، ومهما أجمع
أشياء أو أفكاراً ناقصة بعضها إلى بعض، فلن أبلغ إلى تأليف فكرة الكامل غير
المتناهى، هذا إلى أن هذه الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب، من حيث إنها
تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، وإنى لا أستطيع أن أنقص منها أو
أزيد فيها شيئاً، ولا يمكن أن يقال إنى لا أتصور الكامل غير المتناهى بفكرة محصلة،
بل بإدخال السلب على فكرة النقص والتناهى التى أجدها فى نفسى، إذ ليست فكرة
الكامل غير المتناهى معدولة تمثل عدماً وسلباً، ولكنها محصلة تمثل موجوداً هو أكمل
موجود، بل الواجب أن يقال على العكس: إنى إنما أتصور النقص والتناهى بالحد
من الكمال وغير التناهى، ولو لم تسبق لى فكرة موجود كامل لا نقص فيه، لما
استطعت أن أعتبر نفسى ناقصاً، وإذن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة، ولا
يبقى إلا أنها فطرية بسيطة أولية.

إذا تقرر هذا قلت: إن كل ما أتصور بوضوح حصوله لماهية ما فهو حاصل لها،
أو كل محمول متضمن فى فكرة شيئاً فهو صادق على هذا الشيء فمثلاً حين أتصور

المثلث، أنصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكرى، فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصاناً، وأنا أنصور فى ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين، وهذا صحيح عن المثلث، وهكذا فى كل ماهية، فإذا عدت إلى فكرة الكامل وجدتها تتضمن الوجود بالضرورة، لأن الوجود كمال ولو كان الكامل، غير موجود لكان ناقصاً مفترقاً لموجد، وهذا خلف، فوجود الله لازم من ذات فكرة الله، أى: من مجرد تعريفه، وقد يبدو هذا القول مغالطة، ولكن ذلك وهم، سببه أننا نميز بين الوجود والماهية فى سائر الأشياء، فتحملنا العادة على اعتقاد إمكان فصل الوجود عن ماهية الله، وإذا تدبرنا الأمر، وجدنا ماهية الله تقوم فى حصول جميع الكمالات، وأن فكرة الله هى الفكرة الوحيدة التى تتضمن الوجود كمحمول ذاتي، فلا يمكن فصله عن الماهية، كما لا يمكن فصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل، وهذا دليل أول على وجود الله، هو دليل القديس أنسلم (1033 - 1109) مهد لديكارت ببيان أصالة فكرة الله، ويعد هذا البيان نصيبه الخاص فى إقامة الدليل.

إذا انتقلت من النظر فى مفهوم فكرة الله إلى الفحص عن علتها، كان لى دليل ثان على وجود الله، قد سبق القول بأن لها من الحقيقة الموضوعية أو الكمال ما يفوقنى إلى غير حد، فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إلى عن علة كفاء لها، أى عن موجود حاصل بالفعل على الكمال الممثل فيها، ورب قائل يقول: لعلى أعظم مما أظن، ولعلى حاصل بالقوة على الكمالات التى أضيفها إلى الله، ولعل هذه القوة على اكتساب الكمالات بالتدرج كافية لتوليد تصور هذه الكمالات فى نفسى، ولكن لا، فمن الجهة الواحدة الله موجود كله بالفعل، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل اكتساب الكمال بالتدرج؛ ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق غير المتناهى بزيادات متتالية، إذ إن كل ما هو متناه قابل للزيادة دائماً، فالظن بأن موجوداً متناهياً يستطيع الوصول بالتدرج إلى غير المتناهى ظن متناقض، وأخيراً العلة التى بالقوة ليست شيئاً وليست علة، والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل، إذن فالله موجود، وهو نموذج فكرة الكامل غير المتناهى وعلتها.

وإذا فحصت عن علة وجودى بصفتى حاصلًا على فكرة الكامل، كان لى دليل ثالث على وجود الله، ذلك بأننى لو كنت خالق نفسى، لكنت منحت نفسى الكمال الممثل لى فى هذه الفكرة، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائماً، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته، فلو كنت أوجدت نفسى لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكنى ناقص، فذلك دليل على أنى لست خالق نفسى، ولا يمكن القول: إنى وجدت دائماً على ما أنا الآن، فإن أجزاء الزمان منفصلة بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذى سبقه، فالوجود، لكى يدوم فى كل آن، مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه، فلا أستطيع الدوام رمزاً ما إلا إذا كنت أخلق خلقاً جديداً فى كل آن، وليس لدى مثل هذه القوة لحفظ نفسى فى الوجود، ولو كانت لى لعلمت ذلك علماً يقيناً، فإن قوة ما لا توجد فى بما أنا موجود مفكر دون أن أعلمها؛ وإذن فلست خالق نفسى، ثم لا يمكن أن يقال: إن وجودى مستمد من توالدى أو من علة أخرى دون الله كاملاً، لأنه مهما تكن تلك العلة فلا بد أن تكون حاصلة مثلى على فكرة الكامل، وحيث فإما أن تكون أوجدت نفسها، وأوجدت نفسها كاملة، فتكون الله، أو أن تكون صدرت عن علة أخرى، فتعود المسألة، ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية، لأن المطلوب هنا ليس العلة التى أوجدتني فى الماضى، بل التى تحفظ وجودى فى الحاضر، فلا بد من الوقوف عند علة هى الله، وهكذا كما أدركت النفس دون أن أخرج من الفكر، فقد أدركت الله إدراكاً مباشراً فى علاقتى بفكرى ووجودى، وبلغت إلى موجود محقق مع بقاءى مستمكاً بالفكر، إن فكرة الله محدثة فى منذ خلقت، وهى طابع الله فى خليقته^(٢٢).

نقولا مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) فلسفته كلها تلخص فى هذه القضية: «ما من شئ إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله». فإذا تأملنا المعرفة لم نقل مع أرسطو والمدرسين إن الأشياء تطيع صورها فى النفس، فإن الأدنى لا يؤثر فى الأعلى (وهذا مبدأ متواتر عند الأفلاطونيين، بمن فيهم أفلوطين وأوغسطين)، «إن الموضوع المباشر

لنفهنا حين نرى الشمس، مثلاً، ليس الشمس، بل شيئاً متحكماً بنفسنا اتحاداً وثيقاً، وهذا ما أسميه فكرة *idées*. وليس يمكن أن تتحد بالنفس أشياء بعيدة عنا مביانة لفكرنا، إن إدراكات الحواس انفعالات، ولا تتطوى على معرفة الأشياء الخارجية، بل تقتصر على تتيهنا على ما بيتنا وبين الأشياء من علاقات لأجل صيانة حياتنا، فمالبرانش يصطنع موقف ديكارت بكل دقة، ويسهب فى بيانه، وبخاصة فى كتاب البحث عن الحقيقة، فيتحدث عن أخطاء الحواس، وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقلية؛ ويتحدث عن المخيلة فيقول: إنها ليست أكثر تعريفاً لنا بالأشياء، وإنها تربط بين الصور برباطات غير عقلية، فتسبب أخطاء كثيرة، وتقر فى الذهن معتقدات باطلة يفيض فى شرحها، وعلى هذا يكون وجود العالم وعدمه سواء ما دامت الأشياء غير مدركة فى أنفسها، وما دامت الانفعالات التى تحملنا على الاعتقاد بها تغيرات ذاتية ليس غير، قد نحسها فى غيبة الأشياء أو عدمها، ولا يمكن أن يقال: إن الأفكار غريزية فى النفس، فإنها غير متناهية العدد والنفس متناهية، فلا يبقى إلا أن الله هو الذى يحدثها فى النفس من حيث إن الأعلى هو الذى يؤثر فى الأدنى؛ وإننا إنما نعتقد بوجود العالم لأن الوحي ينبئنا بأن الله خلق سماء وأرضاً وغير ذلك؛ وفيما خلا الوحي فلا سبيل إلى الجزم بوجود العالم.

وبعبارة أدق: نحن نرى أفكارنا فى الله، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية، فإن الله «محل الأفكار جميعاً» وهو وحده معلوم بذاته، وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو، ذلك بأن الله ليس مرتباً بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكارت، إن هذا شأن سائر الأشياء، أما الله الموجود غير المتناهي فليس يرى فى شيء متناه بل فى ذاته دون واسطة، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا، ونحن حاصلون دائماً على فكرة غير المتناهي، ومتى كنا نفكر فى الله وجب أن يكون الله موجوداً، فالدليل الوجودى كما يعرضه ديكارت دليل صحيح، ولكن له عيباً هو أنه دليل، إنه يذهب من فكرة الله إلى وجود الله كأن وجود الله بالإضافة إلى الفكر

مرحلة منفصلة عن فكرة الله، إن الفكرة بمعناها الدقيق تمثل موجوداً غير واجب الوجود، فهي تتضمن التمييز بين الماهية والوجود، أما الوجود غير المتناهي فليس هناك فكرة مثله وتسمح بالتساؤل عما إذا كان موجوداً أو غير موجود، إن تصويره عبارة عن رؤيته، وعلى ذلك فلا حاجة إلى ضمان صدق الأفكار الجلية من حيث إننا نراها في الله ذاته، فمبدأ اليقين اتحاد العقل بالله، أو حضور الله العقل، وبهذا الصدد يستشهد مالبرانش بأوغسطين (St. Augustine (A.D. 354 - 430)، ويقول صراحة: إنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي تمنحنا الوجود، وعلى النور الذي ينير عقلمنا، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا، ولكن مالبرانش يتجنى على أوغسطين، ولما أنكرت عليه هذه النظرية، فسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية في نفسها، بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها، وهذا تفسير لا طائل تحته، ونحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئاً مادياً ندرکه إدراكاً مباشراً بل نحكم بوجود علة أولى ؛ ولا نتمثل اللانهاية، بل نحكم بأن العلة الأولى غير متناهية، ومثل هذا الحكم ميسور لنا.

الله موجود إذن، فما الله؟ يجب أن نضيف إلى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللانهاية، أى التى لا تتضمن حدوداً جوهرية، هذه الكمالات إذا اعتبرناها فى أنفسها، وجدناها معقولة، أى: متصورة بما يكفى من الجلاء للحكم بأنها تخص الذات الإلهية؛ وإذا اعتبرناها مطلقة إلى اللانهاية، وجدناها تفوق التعقل والحقيقة كمال من هذه الكمالات، فإن الله الحق بالذات، وما الحقائق السرمدية والقوانين الضرورية إلا ذات الله كما قال أوغسطين، وإذا لم يكن الحق حقاً ولم يكن القانون ضرورياً إلا بالقضاء الإلهي، كما يقول ديكارت، فمن يضمن لنا دوام الحقائق والقوانين؟ والفاعلية كمال آخر من الكمالات الإلهية، فإن الله وحده هو الفعال، ينمى النبات بمناسبة حرارة الشمس، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر^(٣٣).

النظرية المثالية / الرومانسية والبحث عن الله أو الحقيقة، والحقيقة هنا لا يراد بها هنا المعلومات الراهنة المستمدة من التجارب العلمية والاختبارات الشخصية والأدلة العقلية، وإنما هذه جزئيات تتوصل إليها وتحققها بما لدينا من وسائل المعرفة، بل يراد بها حقيقة الحقائق، وبكلمة أخرى الوجود المطلق أو ناموس الحياة العام، وهو أمر طالما شغل خواطر المفكرين، وفي أدبنا القديم إشارات كثيرة إليه كقول المتنبي:

ومن تفكر في الدنيا ومهجته إقامة الفكر بين العجز والتعب^(٢٤)
وقول أحد الأندلسيين:

برح بي إن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله لا يفيد^(٢٥)

وفي ديوان اللزوميات للمعري خواطر كثيرة من هذا القبيل، على أننا قلما نصادف في الأدب القديم ما نصادفه في الأدب الحديث من نظر فكري متصل ناجم عن الانصراف إلى التأمل في الحياة والإنسان، خذ مثلاً جميل الزهاوى في قصيدته «حول الحقيقة»^(٢٦) حيث يشرح لنا شغفه بها وتعطشه إلى وصلها فيقول:

حسنا ما قلمي الذي أرهفته
الناس أعداء لها قد بالغوا
قد غرّني منها التبسّم ظاهراً
فسألت الحف وصلها فتبرمت
وتباعدت عني ولم تنظر إلى
أسفى هناك ودمعى الذرف
عمرًا لو صف جمالها بالكافى
فى نقلها وأنا الصديق الوافى
حتى نسيّت مكانتى ومطافى
بى للسؤال وغاظها إلحافى

وبعد أن يوالى وصفها على هذا النسق يذكر أنها خفية لن تنجلي للإنسان، وهكذا يتراجع معتبراً بقصوره وعجزه عن إدراك كنهها الذى هو سر الطبيعة والوجود.

فكانها بحرٌ بغير ضفافٍ	ما للطبيعة أولٌ أو آخرٌ
والمرء ليس سوى حبابٍ طافٍ	والدهرُ لم يك غير نهرٍ هادرٍ
لكنما كنه الطبيعة خافٍ	لا شيء إلا والطبيعة أمه
وحقيقتى والكون علمٌ كافٍ	مالى بأمر بدايتى ونهايتى

ومثل هذه الخواطر تظهر فى قصيدته «الشك لا يهدى»^(٢٧) حيث لا يدرى أرشاده ضلال أم ضلاله رشاد؟ فيستعين بعقله ولكن «من أين يعطينى العقل ما ليس يملك؟» وكذلك قصيدته «أيتها السماء»^(٢٨).

ويجربى مجراه زميله معروف الرصافى وخصوصاً فى قصيدته «من أين وإلى أين؟»^(٢٩). حيث يحاول التفكير فى الوجود فيتيه فى فيافيه يتخبط فيها فكره تخبط العشواء فى الليل الدامس - يقول:

ثم إلى أين انتـهـائى	من أين - من أين يا ابتدائى
ومن وجـودٍ إلى فناه	أمن فناه إلى وجـودٍ
فما أمامى وما ورائى ؟	خرجتُ من ظلمةٍ لآخرى

وكأنه لا يرى مخرجاً من هذه الحيرة إلا أن يتوكأ على قول بعضهم: إن الكهرباء روح الوجود وحقيقته الخالدة، وهو ما يقوله الزهاوى أيضاً فى قصيدته «أيهما العقل»^(٣٠)، هذه الوقفة الحيرى وسط ظلام الحياة يقفها كثيرون من أدباء العصر، وهى من التفنات اللاادريّة العاطفيّة الشائعة.

وكما تتحول هذه اللاأدرية عند البعض إلى يأس يكاد يطفى فيهم نور الإيمان والرجاء تتحول عند البعض الآخر إلى انتدفاع نحو القوة العليا رجاء الحصول على ما لم يستطع العقل بلوغه، كما التفت يعقوب صروف صارخاً^(٣١):

نور الخلائق مصدر النور الذى يهدى الكواكب فى السماء مدارا
إن لم تُتر عقل ابن آدم لم يجد نور الهدى بل زاد عنك نفارا
ظلم ونور العقل قصر عن مدى ويغيب نورك لا يشيم منارا

ومثله محمد الفراتى إذ يصرخ إلى القوة العليا فى قصيدته «بين العقل والقلب» طالباً أن تخلصه من قيد عقله ونمّا يقتضيه القياس والبرهان^(٣٢).

أما عبد الرحمن شكرى فيخطو خطوة أخرى إذ نمجه فى منظومته «الباحث الأولى»^(٣٣) جاداً وراء ضالته المنشودة هائماً على غير هدى فى التفتيش عما لا يدرك، فيقطع الصحارى ، ويخوض عباب البحر، ويدقق النظر فى السماوات، ويتحدث إلى الزوابع والرياح، وكسائر الذين ينشدون هذه الضالة لا يحظى بباطل، لكنه لا يقطع جبل الرجاء إذ على الرجاء يعيش، وبه يستطيع أن يحتمل أعباء الحياة، وهو مع إقراره باستحالة الوصول إلى الحقيقة يرى أن ابتغاءها والطموح إليها واجب على الإنسان المفكر، وعلى ذلك قوله فى قصيدته «إلى المجهول»^(٣٤) معتزلاً عن سعيه المتواصل نحو ما يميز بلوغه:

ليس الطموح إلى المجهول من سفه ولا السمو إلى حق بمكروه
يا قلب يهنيك نبض كلّه حرّ إلى الغرائب نمّا عز ساميه
فالعيش حب لما استعصت مسالكه تجارب المرء تُدعيه وتُعليه

وفى هذا الشطر الأخير معنى بليغ وقد سبقه إليه الشاعر الإنكليزى المشهور تينسون إذ قال فى إحدى قصائده «الذكرى In Memoriam» ما تعريه:

إنما المرء يرتقى للمعالى سلماً من مرارة الاختبار^(٣٥)

ويسايره في هذا المعنى سيد قطب في قصيدته الإنسان الأخير^(٣٦) ومحمد
الهمشري في بعض مقاطع منظومته «شاطئ الأعراف»^(٣٧) وغيرهما من الأدباء.

ونفس الاتجاه المثالي / الرومانسي نجده من الشاعر الإنجليزي وردزورث:

يا للخيال إنه اشْرَابٌ فجأةً أمام ناظري أنشودتي
أثناء رحلتى مثل الضباب لا ندرى من الذى أتجبهُ
رأيتُ تلك الطاقة الجبارة المهيبة

بكل ما توحى به وقد قامت حيالى

أحسست أنى تألهُ وغام بصرى

كانَ غيمةٌ هنا قد غَشِيَتْني

واننى استَوْقَفْتُ - لكننى لم أَسْعَ للنفاز منها

ويعد أن أَفْقْتُ من غمارها قلت لنفسى

الآن أدركُ مجدك! لقد أَخَذْتَنِي اخذًا شديدًا

وَدَّرْتَنِي زياراتٍ بها من الوعود ما أَفْرَعَنِي

فعندها يُشْعُ الحِسُّ ومضاتٌ تميظ لثام عالمنا الخفى

وعندها نرى معنى الجلال

بل إنه مأواه إن كنا شبابًا أو شيوخا

وما مصيرنا وطبعنا وبيتنا إلَّا الأبد

وهو الأمل - أمل محال أن يموت

والجهد والرجاء والرغائب

والعيش دائماً فى ما يكاد أن يقع!

والعقل حين يهتدى بهذه الرايات فى كفاحه

ليست تُهمُّه الأسلابُ والغنائمُ

أو أي شاهد على البأس الشديد
إذ إنه يبيت ناعماً بأفكار مباركة
فيها كمالها وثوابها! في ذاته قُوَّتُهُ
وفي مناهلي الفرح التي تُخَفِّى منابِعُهُ
كالنيل ذى الفيض المميم^(٢٨).

الفصل الثالث

مفهوم (الله) فى النظرية الواقعية الروحية

ثالثاً: المفهوم الديالكتيكي للذات الالهية

The Dialectic concept of God

لقد رأينا فى الفصل الثانى أن هناك من الفلاسفة من يغلو فيقول بوحدة الوجود، ويقول: إن الله هو جميع هذه الموجودات، وإنها ليست فيه على سبيل التجزئة والفرقة، ولكنها تكمن فيه كما يكمن الربع والنصف فى الواحد، فليس هو كله، وليس هو منفصلاً عنه، وليس هو موجوداً على التحقيق، ولكنه موجود بالإضافة إلى وجود الله، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة إلى حقيقة النوع، فهو ليس بمعدوم، ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا ينفصل عنها.

وكان هذا رد فعل لفكرة الله المتسامية التى تفصل بين الله والوجود وترى إن العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين الصانع والمصنوع.

- ٩ -

وظهر اتجاه ثالث يرى الله هو الشامل والنور، وكان هذا المفهوم متضمناً كذلك فى الديانة المصرية القديمة، وهو المفهوم الأساسى للذات الإلهية فى الفكر المصرى القديم، ففى رسائل «توت» رسول آمون يقول:

«ألا تفهم سر هذه الرؤية؟»

أنا النور، فكر الإله،

الذى وجد من قديم،

قبل هيلولة سواد المياه الممكنة التغير،

ولفظى - الذى بعث الهلوه -

هو ابن الإله،

المثل الأعلى للنظام الجميل،

لتناسق الأشياء مع جميع الأشياء^(١).

وغنى عن الإيضاح أن تصورات (أفلاطون) عما أسماه (عالم المثل) لا تنخرج عن التصورات المصرية القديمة لعالمها الآخر، كذلك لم يكن كلام (هيرقليطس) - عن قيام جوهر التكوين على تناسق التركيب - كلاماً جديداً فى تاريخ الإنسانية فهو الكلام ذاته الذى أكدته المدرسة الأوتية، عندما اعتبرت أصل الوجود من أزليين هما الماء (أمون) والنار (رع)، وإذا كان الرواقيون اليونانيون قد أخذوا (اللوجوس Logos) الهيرقليطى، واعتبروه كلمة خالقة سرت فى الكون كنفحة قدسية منحت الوجود، فقد كانت المدرسة الفرعونية المنفية صاحبة هذا الاتجاه قبلهم، بل ويمكن اعتبار الآلهة التسعة فى المجمع القدسي، إضافة إلى (حور) بن (أوزير)، أصلاً مباشراً لتلك الفكرة التى نادت بها مدرسة (إفلوطين) الأسىوطى الصعيدى^(٢) صاحب مدرسة الإسكندرية المنسوبة لليونان رغم مصريتها المكانية والفكرية والتى تقول بصدور العالم فيضا عن ذات الله العقل الأول، على شكل عشرة عقول، يشرف كل منها على فلك كونى، بينما يشرف آخرها أو العقل الفعال على فلكنا الأرضى^(٣)، والذى كان فى فلسفة (أون)، هو (حور) الملك الذى يشرف على المملكة المصرية.

فإن آمون غرس الخلود فى السماء،

والتغيير على الأرض.

تنتشر الحياة والحركة.

الظاهرتان العظيمتان -

فى كل مكان فى الكون.

تشير الظاهرتان إلى آمون ومخلوقاته،

كما تشيران أيضاً إلى كل شيء موجود^(٤).

إن الوجود هنا مجال أو أفق مفتوح يحتضن الموجود كله ويشمله، إنه عملية متيرة، بها الوجود يستتير، ولذا كان هذا الوجود «ذاتاً» أو «موضوعاً»، فإن النور نفسه، أى: الوجود، لا هذه ولا ذلك، بل هو «بينهما» Zwischen على السواء، يجعل المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمراً يمكننا من خلال أعمال الفكر والبصيرة والجهد.

وقد فعل غربال الزمن فعله فى تصفية هذه العقائد والأرباب، فتسّى أوزوريس السلف المعبود، ورسخ فى الأذهان وصف أوزوريس الشمس القائمة على المغرب أو عالم الأموات، وتوحدت عبادة الشمس بمعناها، وتعددت بأسمائها ومواعيدها، وجمعت بينها كلها عبادة «آمون» ثم عبادة آتون.

وعبادة «آتون» هى أرقى ما وصل إليه البشر من عبادات التوحيد فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

فلم يكن المراد بآتون قرص الشمس ولا نورها المحسوس بالعين، ولكن الشمس نفسها كانت رمزاً محسوساً للإله الواحد المتفرد بالخلق فى الأرض والسما.

وإنما جاء هذا الطور بعد تمهيدات دينية وسياسية تهيأت لمصر ولم تنهياً لغيرها من الدول الكبرى فى تلك الفترة.

فكانت فى أقاليم القطر - قبل ظهور عبادة آتون - ثلاث عبادات «شمسية» تتنافس فى المبادئ الروحية ووسائل النفوذ التى تتغلب بها على النظراء.

فكانت منف تدين لإله الشمس باسم فتاح.

وكانت عين شمس أو «هليوبوليس» تدين له باسم رع وأحياناً باسم «أتوم»، وكانت طيبة تدين له باسم آمون.

ويتبين من مراجعة الدعوات والصلوات المحفوظة أن عبادة «فتاح» كانت أقرب هذه العبادات إلى المعانى الروحية، فارتفع «فتاح» من صانع حاذق بالبناء والتمثيل

وسائر الصناعات إلى صانع مختص بإقامة الهيكل المقدس الذى أصبح فى اعتقادهم مثالا للعالم بأرضه وسماته، وما هى إلا خطوة واحدة ووصل المصريون إلى التوحيد، وبقيت أسماء الإله الواحد متعددة على حسب التعدد فى مظاهر التجلى المتعددة لذلك الإله، فكان أوزوريس هو إله الشمس باسم رع، وهو الإله الخالق باسم خنوم وهو الإله المعلم الحكيم باسم توت، وهو فى الوقت نفسه إله العالم الآخر وإله الخلق أيضاً حيث ينبت منه الزرع، ويصورونه فى كتاب الموتى جسداً راقداً فى صورة الأرض تخرج منه السنابل والحبوب، وكانوا بعد كل هذه الأطوار يرسمون أوزوريس على مثال مومياة محتطة ويردون أصله إلى العرابة المدفونة، كأنهم لم ينسوا بعد عبادة الإله الواحد الخالق للكون كله - عبادة الموتى أو عبادة الأسلاف.

وكان أمباذوقليدس يدعى الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إله، ويروى تلاميذه معجزات له تحسب من خوارق العادات، ويتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين.

- ٢ -

وأمباذوقليدس (Empedocles (5 th C. B. C.) هو همزة الوصل بين الرؤية الدينية والشعرية والفلسفة.

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن - هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة، الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف بأن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال: إنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تنزيه الله، فإلهه عنده فوق الأشياء وفوق الصفات ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود.

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم، لأن عدم دون الوجود وليس فوق الوجود، وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة، ولا تدخل معها في جنس واحد ولا تعريف واحد، فهو «أحد» بغير نظير في وجوده ولا في صفاته ولا في كل منسوب إليه.

ويغلو أفلوطين أحياناً فيقول: إن الله لا يشعر بذاته، لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها؛ ولكنه لصفاء وجوده يتتزه عن ذلك التمييز ويتتزه عن ذلك الشعور.

ويدهى أن هذا المذهب يقتضى وسائل متعددة لربط الصلة بين هذا الإله «الأحد» المطلق الصفاء، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية - ولا سيما خلقت الحيوان المركب في الأجساد.

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول: إن الواحد خلق العقل، وإن العقل خلق الروح، وإن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

ولست مسألة الخلق مسألة مشيئة في مذهب أفلوطين، بل هي مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله، فالخير يُعطى ضرورة وينشأ من عطائه ضرورةً شئاً من الأشياء، ولن يكون هذا الشئ إلا أقرب الأشياء إليه، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال، وهذا ما يسميه بضرورة الفيض أو الصدور.

غير أن الإعطاء لا ينقص المعطى في عالم التجريد والصفاء، لأن الفكرة لا تنقص بالإعطاء بل تزيد من أخذ ولا تنقص شيئاً ممن أعطاه، وأقرب مثل للفيض والصدور في المحسوسات صدور النور من الشمس، أو صدور الطيف في المرأة من صاحب الطيف، فلا نقص على الإطلاق في مثل هذا الصدور.

ولا تزال الروح تتخلق ما دونها ثم يصدر عنه ما دونه حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهيولى، ويتناقص أفلوطين في وصف الشر فيحسبه تارة من الروح التى

تخلق الهيولى، ونحسبه تارة من الهيولى الذى يهبط بالروح إلى دركها الأسفل، لأنها سلب محض يهبط بالروح فتجاهله وتبلغ الخلاص بهذا الجهاد.

ويقول أفلوطين: إذا أردنا أن نتأمله {الله} فلا ندع فكرنا يسرع إلى الخارج؛ إنه حاضر لمن يستطيع محاسبته، غائب عمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء وتستثير بالوجود الأول، لنعتزل العالم الخارجى، ولتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولتجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، ويعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول، ماهية الاتحاد هناك؛ أو لنمكث، إن أردنا، فى تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الذى أدمن التأمل، إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذى خرجت منه، وستعلق به، إننا فى حالتنا الراهنة جزءان، جزء يحسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا فى الماء، وباقى الجسم فوق)؛ فنرتفع فوق الجسم بجزئتنا الذى لا يسبح فيه، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى، ونجد فيه راحتنا، إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة، الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها المكان، بل التغيرات والاختلاف؛ وحين يزولان، وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضرة بعضها لدى بعض، وإذن فهو حاضر دائماً، لأنه لا يتضمن أى اختلاف؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغيرات، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلى، وننعدم من الوجود؛ وحينما ننظر صوبه، قتلنا غايته وراحتنا، فى هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالاحرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجوداً خفيفاً غير ذى ثقل، نصير إلهاً متقدحاً حياً، إلى أن نعود فنسقط

تحت الثقل، وتذبل تلك الزهرة، تلك حياة الأكلة والبشر الإلهيين السعداء، أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا، والضيق بها، والهرب وحلنا إليه وحده^(٥).

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة صدور العالم أو فيضانه، وهى فكرة أخذتها عن المذاهب الغنوصية المنتشرة آنئذ، فقالت: إن الواحد الأول ليس وجوداً، وإنما هو أب أو مبدأ للوجود، وهو يفيض الوجود لانه كامل من جميع جهاته، فيتضمن كماله الجود بالوجود، ولما كان واحداً كان أنسب ما يفيض عنه واحداً أيضاً، أى ابن وحيد، يتجه إليه يتأمله ويعقله دائماً، لذلك كان الفيض الأول عقلاً صرفاً، وهذا العقل إذ يتأمل الأول ويعقله تفيض عنه نفس كلية هى نفس العالم، وب نفس الطريقة تفيض عن تلك النفس الكلية - إذ تتأمل بدورها العقل - النفوس والحركات الجزئية فى هذا العالم، فالعالم عنده لم يفيض عن الله مباشرة، وإنما فاض عن أوساط بين الله والعالم كالعقل والنفس الكلية، وهو فيض غريب لانه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هى التأمل أو التعقل.

- ٣ -

وربما تلخصت اليهودية كلها فى كلمة واحدة هى «الخير».

وربما تلخصت المسيحية كلها فى كلمة واحدة هى «الحب».

وربما تلخص الإسلام فى كلمة واحدة هى «الحق».

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [سورة الحج من الآية ٦] . . . ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا﴾ [سورة البقرة من الآية ١١٩] ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [سورة المؤمنون الآية ١١٦] ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة الآية ٧٧].

وبذلك مع الاديان الثلاث يكون هناك الحق والخير والجمال.

فكانت فكرة الله في الإسلام هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة في هذه العقائد الدينية وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها، ولهذا بلغت المثل الأعلى في صفات الذات الإلهية، وتضمنت تصحيحاً للضمائر وتصحيحاً للعقول في تقرير ما ينبغي لكمال الله بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر والقياس.

ومن ثم كان الفكر الإنساني من وسائل الوصول إلى معرفة الله في الإسلام، وإن كانت الهداية كلها من الله، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [سورة البقرة الآية ٢٥٥] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة يونس الآية ١٠٠].

ومجمل ما يقال في عقيدة الذات الإلهية التي جاء بها الإسلام أن الذات الإلهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات.
فالله هو «المثل الأعلى».

وهو الواحد الصمد الذي لا يحيط به الزمان والمكان، وهو محيط بالزمان والمكان، و﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد الآية ٣] ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة الآية ٢٥٥] ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [سورة فصلت الآية ٥٤].

وقد جاء الإسلام بالقول الفصل في مسألة البقاء والفناء، فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفاني صورة أقرب إلى الفهم من صورتها في العقيدة الإسلامية، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين، كلاهما غير مخلوق، أحدهما مجرد والآخر مادة، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء.
ولكنه يتصور وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمانياً، أو يتصور وجوداً يدوم وجوداً
يبتدئ ويتهى في الزمان.

أما الصفات الإلهية فليس في تعددها ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفرده بالكمال، ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف - من الفلسفة - أن الله هو المحرك الذى لا يتحرك، وهو العلة الأولى للوجود، وهو العقل للحض أو الصورة المتزمنة عن الهوى وما يجرى عليها من قوانين التركيب والانحلال، فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحيد أو التعدد، ومن البساطة أو التركيب.

وقد وصف «الإله» جل وعلا في الإسلام بالصفات التى تعرف بالأسماء الحسنى، ومنها: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، الغفار، القهار، السميع، البصير، الحكيم، العدل، الخبير، الصمد، القادر، الظاهر، الباطن، الرزاق، النافع، الضار، المتكلم، الحسيب، وهى تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه، فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغى لله فى الدين وما ينبغى لله فى المنطق والفلسفة، وتساءلوا: هل هذه الصفات متعددة أو هى أسماء مختلفة لحقيقة واحدة؟ وإذا كانت متعددة فهل فى تعددها تركيب يمتنع فى حق الله المتزه عن التركيب، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادرته ويقدر بعلمه؟ وهل هذه الصفات جميعها هى عين الذات أو هى زائدة عن الذات؟ وكيف تكون زائدة عن الذات والله «أحد» لا زيادة على ذاته؟

إنه لوهم فى الشعور وخطأ فى التفكير.

لأن الكمال ليست له حدود، وكل ما ليست له حدود فلا عازل بينه وبين موجود، وفى القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَمُوجَّهٌ السَّلَامُ﴾ (سورة البقرة الآية ١١٥) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق الآية ١٦).

ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء، وله الأسماء الحسنى، فلا تغلب فيه صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة واللحبة، ولا تغلب فيه صفات الرحمة

والمحبة على صفات القوة والقدرة، فهو قادر على كل شيء وهو عزيز ذو انتقام، وهو كذلك رحمن رحيم وغفور كريم، قد وسعت رحمته كل شيء، و﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران الآية ٧٤].

وهو الخلاق دون غيره و﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر الآية ٣].

فليس الإله في الإسلام مصدر النظام وكفى، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى، ولكن ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر الآية ٦٢] و﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ﴾ [سورة الفرقان الآية ٢] و﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [سورة يونس الآية ٤] و﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس الآية ١٧٩].

ومن صفات الله في الإسلام ما يعتبر رداً على «فكرة الله» في الفلسفة الارسطية، كما يعتبر رداً على أصحاب التأويل في الأديان الكتابية وغير الكتابية.

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلب في رأيه والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذاته، ويجعل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أخرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه.

ولكن الله في الإسلام ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [سورة الانعام الآية ٧٣] و﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سورة سبا الآية ٣] و﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس الآية ٧٩] و﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ [سورة المؤمنون الآية ١٧] و﴿وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة طه الآية ٩٨] و﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الاحراف الآية ٥٤] و﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [سورة الزمر الآية ٧].

فالفكرة الإلهية في الإسلام «فكرة تامة» لا يتغلب فيها جانب على جانب، ولا تسمح بعراض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مثيلاً في الحس ولا في الضمير، بل له «المثل الأعلى» وليس كمثله شيء.

قاله وحده ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ [سورة الانعام الآية ١٦٣] ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ فِي الْمَلِكِ﴾ [سورة الإسراء الآية ١١١] ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الاعراف الآية ١٩٠] و﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة الآية ٣١].

والمسلمون هم الذين يقولون: ﴿مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ﴾ [سورة يوسف الآية ٣٨] . . . ﴿وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [سورة الجن الآية ٢].

فأصحاب العقل يقولون في مسألة الصفات: إنها تدل كلها على صفة واحدة هي الكمال، وإن كمال الله هو عين ذاته، لأن قولنا «الذات الكاملة» لا يقتضى ذاتاً وكمالاً بل يدل على معنى واحد، وإن ماهية الله هي عين وجوده إذ لم يكن له مشارك في الماهية. ويتلخص مذهبهم في أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب في فهم صفات الله، فأتت لا تمجد صعوبة في الفهم حين تقول: إن الله غير جاهل، وإنه غير عاجز، وإنه غير متعدد، وإنه غير مركب وإنه غير ظالم، ولكنك تمجد الصعوبة حين تفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوجدانية وغيرها من معاني الأسماء الحسنى، وأجمل ابن مسكويه ذلك في كتاب الفوز الأصغر فقال: «إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية، وهي التي يوجد الشيء بوجودها ويرتفع بارتفاعها، والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه، وهو فاعلها ومبدعها، فإذاً ليس له أول يوجد في المقدمات، فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم، فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه، كما نقول: إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكرر، كما قلنا: إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقى إلى واحد، فقد تبين أن برهان السلب الائق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهاها بأن تستعمل فيها».

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية. وسوف لا نعرض لصفة الوجدانية، وهي الصفة التي يهتم المتكلم أو الفيلسوف في بداية

حديثه عن الصفات بإثباتها وتحليلها، إذ إن ابن طفيل يشبها بطريق غير مباشر، أى: من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخرى، سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال، وبينه المراحل التى مر بها حى.

فهو يقول على سبيل المثال: وما زال «حى» يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى كل واضمحل، وصار هباءً متثورًا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود^(٦).

إذا كان ابن طفيل قد أثبت لله صفات الكمال ونفى عنه صفات النقص، فإنه ينفى العدم عن الله تعالى .

يقول ابن طفيل محاولاً الربط بين نفي صفات النقص، ونفى العدم: لقد تتبع «حى» صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته^(٧).

وواضح أن العدم لا بد أن يكون متفياً عن الله تعالى، إذ إنَّ العدم لا يوجد إلا فى كائنات العالم السفلى، وقد سبق للفارابى أن بين لنا أن العدم لا يوجد إلا فى عالم ما تحت فلك القمر، إذ إنَّ العدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة، والله ليس بحدث ولا متغير^(٨).

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، وكل شىء هالك إلا وجهه.

وهكذا نجد ابن طفيل يعدد لنا بعض الصفات الإلهية، عن طريق نفيه عن الله تعالى كل ما تتصف به الموجودات، تمسكاً منه بقاعدة التنزيه، وموحدًا بين الذات والصفات، يقول ابن طفيل: إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده، فلا وجود

إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو^(٩).

هذا ما نجده عند ابن طفيل متعلقاً بموضوع الصفات الإلهية، ذلك الموضوع الذى يعد داخلًا فى إطار فلسفته الميتافيزيقية، إذ إنه يعد معبراً عن بعد من أبعاد تلك الفلسفة، وقد آن لنا أن نتقل إلى دراسة موضوع آخر، يعد داخلًا أيضًا فى المجال الميتافيزيقى من مذهب فيلسوفنا، وهو موضوع الخلود.

الموجود إذا نظرنا إليه من حيث صفاته الكيفية لا يكون هو الموجود، وإنما حجم معين وكنتة معينة ولون معين وملمس معين... إلخ، وكلها أشياء أخرى مغايرة للموجود، وهو يصبح بذلك موجودًا للآخر لا فى ذاته، فعلى الرغم من أن الشيء فى ذاته لا يكون كذلك إلا فى علاقته بأشياء أخرى، فإن هناك ما يظل محتفظًا به داخل تلك الأخيرة هو سماته المستمرة داخل التغير، هو علاقته الثابتة بذاته، ويصل إلى ذلك عن طريق دمج كل ما هو آخر فى ذاته الحقة، فالأخيرة هى السلب الأول (النفى)، لأن الموجود يتحول إليها، وعودة الموجود إلى ذاته هى نفى النفى.

ومن ثم فقد لجأ الصوفية إلى الشعر يعبرون به عن مواجيدهم، وتجاربهم الخاصة وعواطفهم المكبوتة، وشوقهم للمحبوب الأول، ورؤيتهم لجماله فى الموجودات، ولم تكن هناك من لغة شعرية «تربط الحب بالجمال، وتتزع تجربة الحب من محيطها العادى لكى تسمو بها فوق المستوى البيولوجى والاجتماعى» إلا شعر الغزل العذرى لما فيه من رقة الشعور ورهافة النفس، ودقة الحس، وخفة الروح، فأخذوا من هذا اللون من الشعر أروع معانيه، وأرق أساليه، وأعذب ألفاظه.

كما رأينا توصل فلاسفة الإسلام مثل ابن طفيل ومسكويه من قبله إلى أن صفات الله السلبية أسير فهما من صفات الله الثبوتية، فالله غير مركب وغير متعدد وغير فان وغير ناقص، ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال، وأن صفات الحق والخير والجمال هى من معانى هذا الكمال، ولا تدل على التعدد والتركيب، ولذلك كان التعبير عن هذه الحالة بالشعر أسير من الفلسفة.

قالت كرمستيان شلدرب Schilderups فى وصف هذه الحالة: «هى السعادة بغير شاغل ولا علاقة فى انسجام مطلق، لا تفكير فيه، وليست فيه نفس فردية، بل أنا إذا مشيت مشيت ولا شيء غير مجرد المشى هناك، لا رغبة، لا حاجة فى كل ما هناك، وإنما هو شعور واضح بأنك أنت شيء واحد مع كل شيء، «فأنا» فى تلك الحالة لست إلا كل شيء آخر، أنا النور، أنا الثلج، أنا ما أسمع وما أرى».

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بلدنا

وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق، أى من الفريق الذى يغيب عن الموجودات لينفذ إلى حقيقة الوجود، فإن فريقاً غيرهم من كبار المتصوفة يرى أن نفى المحس لا يكفى للوصول إلى الله، وأن الله ظاهر فى موجوداته، فالوصول إليه عمل وعلم بتلك الموجودات.

وفى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وهناك طريقة إلى الحقيقة الإلهية من داخل النفس، وطريقة إليها من داخل العالم، ولا تغنى واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء.

ولكن الفريقين يتفقان فى طريقة واحدة هى طريقة «الحب الإلهى» الذى يشمل العقل والشعور، فكلهم يلتمس فى الحب شفاءً من الحيرة، وحلاً للنقائص، واقترباً من الحقيقة التى تحول دونها نوازع البغضاء ومطامع العيش وانحصار النفس فى النفس انحصاراً يد عليها منافذ الوجود المطلق العظيم.

وإذا كان الجدل يكمن فى أى لون من ألوان المعرفة - ما دامت المعرفة كلها تصويرية - فهو يمثل كذلك قلب المنهج الفلسفى الصحيح؛ ذلك لأن حقيقة العالم لا تنكشف إلا بالنظرة الفلسفية وحدها، وهذه النظرة هى سلب لموقفين هما الموقف الذى يقفه رجل الشارع (وهو ما تعبر عنه مقولات الوجود) وموقف العالم الذى تعبر عنه مقولات الماهية، بحيث نصل إلى الموقف الفلسفى الأصيل الذى يرى العالم بظواهره مجموعة من الأفكار الخالصة المتصلة اتصالاً ضرورياً؛ وهذا الموقف هو ما

تعبّر عنه مقولات الفكرة الشاملة التى هى فى الوقت ذاته جمع للموقفين السابقين، ذلك لأن العالم يظهر فعلاً تحت مقولات الوجود، ولكنه فى الوقت ذاته لا يظهر تحت هذه المقولات وحدها، (لأنه يظهر كذلك تحت مقولات الماهية، ومن هنا كانت الماهية سلباً للوجود)، وإنما يظهر بنظرة أعمق على أنه الفكرة الشاملة، ومن هنا جاء قول هيغل: «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج...».

وتقع الفكرة فى ثلاث مراحل: فأول صورة من صور الفكرة هى الحياة أو الفكرة فى صورتها المباشرة، والصورة الثانية هى صورة التمييز، وهى الفكرة فى صورة المعرفة، أما الصورة الثالثة والأخيرة فهى الفكرة المطلقة، وهى آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهى تضع نفسها على أنها فى نفس الوقت المرحلة الأولى التى لها وجود من ذاتها.

سوف أقصر حديثى هنا على ابن عربى كممثل لفلاسفة الشرق الإسلامى والذى أثر بدرجة كبيرة على فلاسفة الغرب خاصة الوجوديين منهم مثل هيدجر وياسبر، وأعرض كذلك لفلسفة هيغل خاصة فى تناوله للعلاقة الجدلية بين صفات الله السلبية وصفات الله الثبوتية ومحاولة التوفيق بينهما عن طريق القلب وتجربة الحب، لا دين - عند الصوفية عامة، وابن عربى بخاصة - أعظم من دين قام على الحب، ولهذا فإن الصوفية قد دعوا إلى اتخاذ القلب طريقاً إلى الله، وظل حب الله هو الغاية التى يسعى كل منهم إليها، فأخذوا أنفسهم بكثير من الرياضات والمجاهدات.

فإذا ما تحدثنا عن فلسفة ابن عربى الصوفية، أو بعبارة أخرى عن مذهبه الصوفى «وحدة الوجود»، نجد أن خلاصة هذا المذهب تتضح من خلال نظراته الخاصة للوجود، إذ يرى أن الوجود كله واحد فى الحقيقة لا شئ معه، وأن الحقيقة الوجودية عند الشاعر «واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هى «الحق»، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها قلت: هى «الخلق»، أو

«العالم» فهو الحق والخلق والواحد والكثير، وتتعدد الأسماء المتقابلة لتصبح فى النهاية اسماً واحداً^(١٠).

وليس معنى هذا أن وحدة الوجود تعنى عنده «وحدة الوجود» على نحو ما يذهب الماديون، أبداً! فالوجود متعدد من سماء وأرض، وما بينها من بحار وجبال ومعادن وغيرها من موجودات، وإنما هى نظرة فلسفية نتيجة فرط إيمان^(١١) تنبع من قضية دينية أساسية وهى قضية التوحيد التى بدأها المسلمون يبحث معنى الوحداية، فقالوا بنفى الشريك والضد والتد والشييه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه يتفرد بالوجود الحقيقى، وأن كل ما عداه عدم محض، لأن كل ما عداه ممكن الوجود، أى : وجوده من غيره، لا من ذاته، ثم فسروا «واجب الوجود» بأنه الفاعل الحقيقى ، والقادر الحقيقى، والمريد الحقيقى، ثم توسعوا فى معنى التوحيد، فلم يقفوا عند نفى الشريك عنه، بل نفوا وجود كل ما سوى الله، وأنكروا الكثرة، وعدوها من فعل الخيال والوهم، هكذا انتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا بدلاً من «لا إله إلا الله» «لا موجود على الحقيقة إلا الله» أو ما شاكل ذلك من العبارات الصحيحة للدلالة على وحدة الوجود، وسموا عقيدة التوحيد الأصلية، عقيدة العوام، ووحدة الوجود، توحيد الخواص، وأوردوا لكل منها تعريفات^(١٢).

والأمثلة كثيرة تفيض بها مؤلفات ابن عربى فيما يتعلق بنظريته أو مذهبه فى الوجود^(١٣).

وقد انسحب ذلك بصفة خاصة على شرح الشاعر لديوانه شرحاً صوفياً تنبض كل كلمة فيه بروح هذا المذهب، من ذلك قوله^(١٤):

قالت: عجبت لصبٍّ من محاسنه يختال ما بين إرهار يُستان
فقلت لا تعجبنى مما ترين ففسدُ أبصرتِ نفسك فى مرآة إنسان

ويشرح البيت الثانى بقوله عن مخاطبة للحب للحضرة الإلهية: فقال لها: «أى المحب» لا تعجبنى مما ترين، فإنى لك كالمراة، وهذه أخلاقك التى تخلقت بها، فنفسك أبصرت لا أنا، ولكنى فى إنسانيتى القابلة لهذا التجلى كالبستان، وهذا مقام رؤية الحق فى الخلق.

ولقد امتد تأثير ابن عربى بعد مماته من المحيط الأطلنطى غرباً حتى أواسط آسيا، وإيران والهند، وحتى أندونيسيا شرقاً، ولعل أوضح تأثير أيضاً للشاعر الحاتمى محبى الدين ابن عربى تشهد به الحضارة الفارسية وبخاصة عند واحد من أعظم شعرائها وهو الشاعر جلال الدين الرومى، الذى كان لركة أساليبه الشعرية، وسيطرة فلسفة وحدة الوجود تأثيرات عميقة على روح قصائده الشعرية الفارسية المشهورة التى تعرف «بالمثنوى»، وكان هذا التأثير نتيجة حتمية للعلاقة الحميمة بين أحد تلامذة ابن عربى وهو «صدر الدين القونوى» ت ٦٠٧ وبين جلال الدين الرومى.

وغير جلال الدين الرومى فإن تأثير محبى الدين بن عربى فى الأدب الفارسى كان واضحاً فى عبد الرحمن جامى شارح فصوص الحكم لابن عربى، وعبد الكريم الجبلى صاحب كتاب «الإنسان الكامل»، وسعد الدين الحموى، وعزيز ناصفى، وعلاء الدولة وسناء العطار وغيرهم من متصوفة الفرس^(١٥).

وغير هذا التأثير الذى انتقل إلى العالم الإسلامى فى شرقه وغربه، عن طريق تلامذة ابن عربى ومريديه، فلقد بلغت فلسفته الصوفية من الثراء والخصوبة حدّاً دفع كثيراً من المستشرقين والباحثين العرب لالتماس أوجه الشبه بين بعض أعلام الشعر والفلسفة والتصوف فى الحضارة الغربية، وفى الشرق الأقصى وبين جانب أو أكثر من جوانب تصوف محبى الدين أو فلسفته.

فقد ذهب المستشرق الأسبائى الكبير، العلامة خوليان ريبيرا فى دراسته عن الأصول العربية لفلسفة رايغوند لوليو إلى أن «الوليو فى مذهبه يتكى على كثير من

الاشياء عند محيى الدين بن عربى ، وأن استفادة لوليو من محيى الدين تشهد بها فلسفة لوليو ومؤلفاته^(١٦).

أما أسين بلاتسوس المستشرق الأسباني ففضلا عن أنه يؤكد الفكرة التى أثارها أستاذه ريبيرا من تأثر لوليو بابن عربى ، كذلك يرجع إليه الفضل فى توجيه الانظار لفكرة تأثر الشاعر الإيطالى دانتة فى قصيدته الرائعة «الكوميديا الإلهية» بالشاعر الأندلسى المسلم محيى الدين بن عربى فى تصوير أوصاف الآخرة والفردوس والجحيم وحياة الأبرار وغير ذلك من المعانى الأخروية.

كذلك وازن إيزوتسو - المستشرق اليابانى - والأستاذ بجامعة كيو بطوكيو بين آراء ابن عربى وبين «الطاوية» - التى تعنى فى اليابانية الطريقة أو سلوك الطريقة من أجل الوصول إلى الحقيقة - وتشتمل هذه الموازنة على آراء ابن عربى الفلسفية والصوفية فى المعرفة والإرادة والحق المطلق والتوحيد، وغير ذلك من آراء ابن عربى الفلسفية الصوفية^(١٧).

وأخيرا لا ننسى الدراستين المهمتين اللتين قاما بهما كل من الدكتور يومى مذكور، والدكتور محمود قاسم فى الموضوع نفسه، أما الدراسة الأولى فهى بعنوان «وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا»، وقد انتهت الدكتور مذكور فى دراسته إلى أن الفيلسوف الهولندى اسبينوزا (ت ١٦٧٧ م) والشاعر المرسى ابن عربى قد اعتنقا معاً مذهباً واحداً هو مذهب وحدة الوجود، وأنهما يصورانه تصويراً يكاد يتفق فى التفاصيل والجزئيات.

وأما الدراسة الأخرى فهى بعنوان «محيى الدين بن عربى وليستر» وقد حاول الدكتور محمود قاسم فى هذه الدراسة المطولة التى يضمها كتابه عن الفيلسوف الألمانى ليستر (ت ١٧١٦ م) ومحيى الدين بن عربى أن يبين أوجه التشابه بينهما^(١٨).

وإذا كانت العاطفة تلعب دوراً أساسياً في التجربة الشعرية، ويفقدها يفقد الشعر اسمه، ويتحول إلى لغة منطقية أو عقلانية يغيب فيها صدق الإحساس وحرارة الوجدان، فإن العاطفة أيضاً «تلعب دوراً له خطورته في التجربة الصوفية، وإلى عنصر العاطفة فيها، ترجع مظاهر الشمول، والاستغراق والفناء، وما إلى ذلك من الصفات التي تتمثل في وحدة الطالب والمطلوب، أو المحب والمحبوب»^(١٩)، ومن ثم تصبح العاطفة هي المحور لكل من التجريبتين الشعرية والصوفية، إذ تعتمد كل منهما على الصراع في بدأ المسار، بيد أن هذا الصراع على ما فيه من تفاوت يلازم الشاعر في أغلب تجاربه، ولا يتخلص منه إلا في حالات عالية من الصفاء والتركيز والاستغراق، وهو حينذاك يقترب من الرؤية الصوفية على حين لا بد للصوفي أن يتخلص في نهاية التجربة أو أن يكون قد حرم مراده، ولا بد آنذاك من إعادة تجربيته مرة أخرى»^(٢٠).

وسواء كانت التجربة شعرية أو صوفية تركز على العاطفة، فإن العاطفة بدورها تنبع من القلب عند كل من الشاعر والصوفي، ومن ثم فقد أولى الصوفية للقلب أهمية كبرى، إذ جعلوه الطريق الأول للوصول إلى الحقيقة، أو حقيقة الحقائق «الله سبحانه وتعالى»، كما أن القلب محل المعرفة والنور والتقوى والسعادة، وهو مفضل على العقل، إذ العقل عاجز عن إدراك الحقائق، والقلب عند ابن عربي، ولا سيما قلب العارف، هو «بيت الله، وموضع نظره، ومعدن علومه، وحضرة أسرار، ومهبط ملائكته، وخزانة أنواره، وكعبته المقصودة، وعرفاته المشهودة، ورئيس الجسم ومليكه، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون مع السلامة من الآفات، وزوال الموانع، بصلاحه صلاح الجسد، وبفساده فساد، ليس لعضو ولا جارحة حركة ولا ظهور ولا كون ولا حكم ولا تأثير إلا عن أمره، وهو محل القبض والبسط والرجاء والخوف والشكر والصبر، هو محل الإيمان والتوحيد»^(٢١).

لذا فقد عزفوا عن الدنيا ومفاتها وعزفوا عن الخلق ومشاغله أوقاتاً، وتفرغوا للتقرب إلى الله بالعبادة من فروض ونوافل، من أجل أن تصفو قلوبهم، وتتسع لحب الله الخالص، ولقد عبر الصوفية بالشعر عن مكانة القلب بالنسبة للعارف، ومن ذلك قول الشاعر الصوفي المصري «ابن الفارض» الذي يكنى بسلطان العاشقين^(٢٢٧):

أَنْتُمْ قُرُوضِي وَتَقْلِي	أَنْتُمْ حَدِيثِي وَشُغْلِي
يَا قِبَلْتِي فِي صَلَاتِي	إِذَا وَقَفْتُ أَصْلِي
جَمَالُكُمْ نَضَبَ عَيْنِي	إِلَيْهِ وَجَّهْتُ كُلِّي
وَسِرِّكُمْ فِي ضَمِيرِي	وَالْقَلْبُ طَوْرَ التَّجَلِّي

لقد تناولوا كلمة حب من جوانب مختلفة، لغوية، وفلسفية، ونفسية، فمن الناحية اللغوية كلمة «حب» من حيث دلالاتها المعجمية، حاولوا جاهدين أن يربطوا بين هذه الدلالات، وبين ما اكتسبه الكلمة من اصطلاحات خاصة مع قرائن ملازمة لها، فتعددت هذه الاصطلاحات تتحدث كلها عن الحب، ودرجاته وترتيبه ترتيباً عاطفياً تصاعدياً، مثال ذلك ما ذكره ابن القيم الجوزية من أن للحب ستين اسماً عدد معظمها في كتابه، من ذلك: (المحبة)، العلاقة، الهوى، الصباية، الشغف، المتعة، الوجد، الكلف...^(٢٢٨).

ومن الناحية الفلسفية تناولت الصوفية موضوع الحب وربطوه ببعض اصطلاحاتهم المختلفة مثل التجلي، المشاهدة، الفناء، وكذلك بعض المذاهب الفلسفية ومن أهمها المعرفة، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة، ووحدة الشهود، وبالرغم من اختلاف كل من هذه الاصطلاحات والمذاهب إلا أنها اتفقت جميعاً على أن الحب هو الدعامة الأولى لكل منها.

أما من الناحية النفسية فقد تحدثوا عن النفس وما يعتريها من حالات الحب المختلفة كالجذب، والوجد، والوله، والجنون، والقبض، والبسط... إلخ هذه الحالات التي أقاضوا في الحديث عنها.

وقد وازى الصوفية دائماً، وبخاصة شعراؤهم، بين الحب والجمال؛ فالحق، كما يصوره هؤلاء الشعراء، هو الجمال الأزلئ المطلق، المعشوق على الحقيقة فى كل جميل، وقد تجلى فى جميع صور الجمال لكى يعشق، لأن طبيعته الأزلئية قد اقتضت ذلك، بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس على الحقيقة إلا حباً إلهياً وبرزخاً موصلاً إليه، والنفس الإنسانية التى وهمت أن لها وجوداً غير وجود الحق فحجبت عنه لا تزال تشناق إلى الاتصال به، وتحن إلى الرجوع إليه، وقد اعتبر الصوفية الحب سر الوجود، وعلة الأولى، وفى ذلك يقول عبد الرحمن جاسى: فى الوحلة حيث الوجود المحش، وحيث العالم سر فى باطن الحق محتجب بأستار العدم، كان الوجود المطلق المتزه عن «أنا» و«أنت» وعن كل إثنية، لم يكن ذلك الجمال معروفاً إلا لذاته، متجلياً إلا لنفسه فى نفسه بنوره الأزلئ، وفيه من القوى ما يهر العقول جميعاً^(٢٤).

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجباً مخفياً، لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله، وحطم أغلاله، وتجلئ فى الكون بصورة كل جميل^(٢٥)، والوجود كله جميل، وهو صورة حسن الله، ومظهر جماله، وجمال العالم إنما ينبع من جمال الله، فالله جميل يحب الجمال، كما أن العالم وما فيه من موجودات بمختلف ألوانها وأشكالها من إنسان أو نبات أو حيوان أو حتى جماد، إنما هو مرآة شاهد الله فيها ذاته، وهو مجلى من مجالى الجمال الإلهى؛ كما أن التأمل فى هذه المرآة أو جمال الكون إنما هو سبيل إلى الأزلئ وذلك عن طريق العاطفة، والقلب أساس التجربة الصوفية.

وقد أفاض الصوفية فى الحديث عن موضوع الحب، واحتل فى نفوسهم مكانة سامية، وأخذ من مؤلفاتهم الكثير من مباحث وفصول وكتب، واختلفوا فيه من حيث مقاماته وأحواله، فعلم بعضهم من المقامات التى تلازم العارف ولا تتركه، وعده

البعض الآخر من الأحوال التي تعتريه فيحدث عنها حالات من الوجد والجنب والشطح.

وكذلك قول ابن عربي في ترجمته^(٢٦):

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ فَمَرَعَى لِفِزْلَانٍ وَدَيْرٍ لِرُحْبَانٍ
وَيَبْتَ لَأَوْتَانٍ وَكِعْبَةً طَائِفٍ وَالْوَاحُ تَوْرَةٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَلَيْ تَوَجَّهْتَ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

فالقلب هو موضوع التجلي ، والسعة الإلهية، به يشاهد العارف الحق في كل مجلى ويراه في كل شيء، ويعبده في كل صورة من صور المعتقدات.

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا يتهى كونه فيه لك فانت الضيق الواسع
وقوله أيضاً:

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثير لا تبقى ولا تذر
وقوله في فتوحاته^(٢٧):

إن شاء في ملك إن شاء في بشرٍ إن شاء في شجرٍ إن شاء في حجر
فما نُقِيدُهُ ذاتٌ ولا عرضٌ وما له في وجود الكون من أثر
بل الوجود هو الحق الصريح فلا تروه غيراً فيدعوكم إلى الغسير

كثر الحديث عن ابن عربي وفلسفته فهناك من يرميه بالإلحاد، وهناك من يرفعه إلى مصاف القديسين، وإزاء هذا التناقض أضع أمام القارئ كلمات ابن عربي نفسه عن تصوره للذات الإلهية نثراً وليس شعراً حتى لا يؤول الكلام على غير معناه^(٢٨).

(١٣٣) فيا إخواني ويا أحبائي - رضى الله عنكم - أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله - تعالى - فى كل لحظة وطرفة، وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه، أشهدكم على نفسه، بعد أن أشهد الله - تعالى - وملائكته، ومن حُفَرِهِ من المؤمنين وسمعته، أنه يشهد قولاً وعقلاً.

(١٣٤) أن الله - تعالى - إله واحد، لا ثانى له فى ألوهيته.

(١٣٥) مُتَزَّهٌ عن الصاحبة والولد.

(١٣٦) مالك، لا شريك له؛ مَلِكٌ، لا وزير له.

(١٣٧) صانع، لا مدبر معه.

(١٣٨) موجود بذاته، من غير افتقار إلى موجد يوجده؛ بل كل موجود سواه مفتقر إليه - تعالى - فى وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه.

(١٣٩) لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق، غير مقيد.

(١٤٠) قائم بنفسه: ليس بجوهر متحيز، فيقتدر له المكان؛ ولا بعرض، فيستحيل عليه البقاء؛ ولا بجسم، فتكون له الجهة والتلقاء.

(١٤١) مقدس عن الجهات والأقطار.

(١٤٢) مَرْتَبٌ بالقلوب والأبصار إذا شاء.

(١٤٣) استوى على عرشه، كما قاله، وعلى المعنى الذى أراد؛ كما أن العرش، وما سواه، به استوى، وله الآخرة والأولى.

(١٤٤) ليس له مثل معقول، ولا دُلَّت عليه العقول، لا يحده زمان، ولا يُقَلُّه مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان.

(١٤٥) خَلَقَ الْمُتَمَكِّنَ وَالْمَكَانَ، وَأَنْشَأَ الزَّمَانَ، وَقَالَ: أَنَا الْوَاحِدُ الْحَيُّ، لَا يَزُولُهُ حِفْظُ الْمَخْلُوقَاتِ، وَلَا تَرْجِعُ إِلَيْهِ صِفَةٌ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْ صِنْعَةِ الْمَصْنُوعَاتِ.

(١٤٦) تَعَالَى أَنْ تَحْلَهُ الْحَوَادِثُ أَوْ يَحْلُهَا، أَوْ تَكُونَ بَعْدَهُ أَوْ يَكُونَ قَبْلُهَا، بَلْ يُقَالُ: كَانَ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، فَإِنَّ «الْقَبْلَ» وَ «الْبَعْدَ» مِنْ صَيِّغِ الزَّمَانِ الَّتِي أَبْدَعَهُ.

(١٤٧) فَهُوَ الْقَيُومُ الَّذِي لَا يَنَامُ، وَالْقَهَّارُ الَّذِي لَا يُرَامُ. - «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»

[سورة الشورى الآية ١١].

انتهى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وُجد العالمُ في غير زمان.

(٥١) فلا (يصح لنا أن) نقول، من جهة ما هو الأمر عليه: إن الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أن «القبيل» من صَيِّغِ الزمان، ولا زمان (ثَمَّةً). ولا (أن) نقول: إن العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بعدية. ولا (أن) نقول: إن العالم موجود مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده، وهو فاعله ومخترعه، ولم يكن شيئًا. ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته (ولذاته) والعالم موجود به (فقط).

(٥٢) فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟ قلنا: «متى»، سؤال زماني، والزمان من عالم السَّبِّ، وهو مخلوق لله - تعالى - لأن عالم السَّبِّ له خلق التقدير لا خلق الإيجاد، فهذا سؤال باطل، فانظر كيف تسأل! فإياك أن تمجيك أدوات التوصيل (أي ألفاظ التشبيه الواردة في القرآن والسنة) عن تحقيق هذه المعاني في نفسك وتحصيلها.

(٥٣) فلم يبق إلا وجودٌ صرفٌ خالصٌ، لا عن عدم، وهو وجود الحق - تعالى - ووجودٌ عن عدم عين الموجود نفسه، وهو وجود العالم^(١٩).

في الفصل الخاص بمفهوم الله في الطبيعية/ الواقعية نفهم العلاقة بين الله والإنسان كأنها ضرب من علاقة الحاكم بالمحكوم أو الصانع بالمصنوع أو العلة بالمعلول، ولكن الفكرة المسيحية التي قررتها الأقوال المتفقة في الانجيل تتميز كل

التميز عن مجمل الأفكار الإسرائيلية أو الأفكار الهندية والمجوسية أو أفكار المؤمنين بعقائد الفلسفة أو العقائد السرية، فالعلاقة بين الإنسان وخالقه فى بشارة السيد المسيح هى العلاقة بين الروح ومصدرها، وبين الحياة وينوعها، بين المكفول وكافله، وبين الرعية وراعيها، ولم تتفق هذه الصفة فى ديانة واحدة من ديانات ذلك العصر كما اتفقت فى الديانة المسيحية.

وهذا ما بيناه فى الفصل الخاص بمفهوم الله فى المثالية/ الرومانسية، ولكن فى الواقعية الروحية، حيث التصوف أحد عناصرها، نجد أن مصدر التصوف عند الباحثين هو ثورة الضمير لما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر غالباً على ما يصدر عن الآخرين، وإنما تنصب أولاً على ظلم الإنسان نفسه، وتقترب هذه الثورة برغبة فى الوصول إلى الله عن طريق تصفية القلب من كل شاغل مادي فى هذه الحياة الدنيا.

ومن ثم كانت البيئة المصرية تربة صالحة لنمو التصوف، ولذا كانت مصر مهداً للربانية المسيحية قبل الإسلام، ثم مهداً للتصوف بعده، وقد ظهر التصوف الإسلامى فى مصر أول ما ظهر فى القرن الثانى للهجرة، وظهر من المتصوفة فى مصر فى القرن الثالث الهجرى الشاعر (ذو النون المصرى) المتوفى سنة ٢٤٥ هـ، وفى العصر الفاطمى عرف من أهل مصر متصوف مشهور يقال له (ابن الكيزانى)، ثم فى العصر الأيوبي ظهر إمام المتصوفة فى مصر (عمر ابن الفارض)، وفى العصر المملوكى ظهر الشاعر الصوفى النائع الصيت المعروف (بالبوصيرى)، وفى العصر العثمانى اشتهر بالتصوف شيخ كبير هو (الشعرانى).

ولكن فى الشرق الإسلامى كان الموقف مختلفاً فى الوقت نفسه أو أواخر المائة السادسة ظهرت (الحكمة الإشراقية) من السهروردى المقتول، جاهر بها فلقى حتفه، جلبت السخط عليه، وجاءها من طريق التصوف، فناله ما ناله، وكان للإشارة رمز أدرك ابن سينا عواقبه مما كشف عن خطئ إظهار هذه العقيدة، أراد السهروردى أن يعود بالمسلمين بعد التوحيد إلى عبادة المادة ممثلة فى (وحدة الوجود)، ومؤدية إلى

(عبادة الأشخاص) فى الفيض والتجلي أو الظهور، ظن السهروردى أن إعداد الآراء إلى قبول هذا التصوف يؤدى إلى نجاح الجهر به، كما تبين غلط (ابن سبعين) فى توجيه اللوم على الشيخ الرئيس من جراء أنه لم يجهر بالغرض، واتخذ الإشارة والطريق المتنوى فى رمزه للتقريب من الأفلاطونية، إلا أننا لا ننسى النهج التعليمى وهو من أساسات الدعوة الباطنية.

أيد وجهة نظره فى التكتم ما جرى بعده على السهروردى المقتول، وعلى عبد السلام الكيلانى، وابن الفارض، ومحيى الدين بن عربى، بل إن العصور التالية لم تخل من وقعة بأمثال هؤلاء كفضل الله الحروفى، ونسيمى البغدادى وأضرابهما.

إن عصر المغول أفسح المجال، ولعل القوة ساعدت على النشر مدة، وما كتاب (أوصاف الأشراف) للخواجه الطوسى، ولا (قصيدة عامر بن عامر البصرى)، ولا (الشجرة الإلهية) للشهرورزى و(نزهة الأرواح) له، و(التمثيل والرموز) له أيضاً، ولا (شروح الإشارات)، وشروح النصوص إلا أمثلة واضحة لهذا الإفساح، فقد صارت معتقد الكثيرين، وتمكنت فى العراق وإيران والأقطار الإسلامية الأخرى، ودخلت معتقد العوام فظهرت النحل العديدة فى التصوف.

ومن هنا ظهر بعض الفقهاء فتصلوا إلى (حماية العقيدة الإسلامية) بما كتبه (ابن تيمية) و(العلاء البخارى) فى فاضحة الملحدتين وناصحة الموحدين بين الوجود والموجود.

وخلاصة القول فى مذهب ابن عربى أنه من المؤمنين بما يسمى عند المتصوفة (بوحدة الوجود)، والقاتلون بهذه الفكرة ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما اسمان لشيء واحد لا يتعدد، وتطبيق ذلك على ابن الفارض أنه فى حالة (الوجد) كان يرى نفسه والذات الآلهية شيئاً واحداً لا شيتين متميزين، وابن الفارض لا يصل إلى هذه الحالة من الاندماج والفناء فى الذات الإلهية عن طريق عقله، ولكن عن طريق قلبه، ولا يتم له الشعور بهذه الحالة إلا فى غيبوبة عن نفسه وعقله؛ بحيث إذا

عاد إليه عقله ونفسه فهنا فقط يشعر بوجوده الذاتى الذى يستقل به عن وجود الذات الإلهية.

وهذا ما قال به (تحتوى) فى الفكر المصرى القديم:

أعطنى وعيك الكامل،

وركّز فكرك،

لمعرفة كينونة آمون،

واطلب البصيرة النافذة،

التي لا تأتى إلا كهدية إكرام.

إنها تشبه المياه المنحدرة،

وسرعتها تفوق محاولة كل إنسان لتابعتها.

يستمتع بتابعتها،

لا مهلاً لها،

ليس مستمعاً فقط،

وإنما معلم نفسه أيضاً^(٣٠).

والمتصوفة فى النظر إلى هذه الأشياء فريقان: فريق يرى أن «الكشف» حاضراً يتحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة، ومنها معالم الشخصية الإنسانية، فإذا غاب الإنسان عن حبه وعن محسوساته فهو فى حضرة الله، وإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره كما قال الخلاج: «وإذا لازم أحدك أفناه عمن سواه» وذلك هو الفناء فى الله بلغة أبى يزيد البسطامى، أو حب الذات للذات كما يقول ابن الفارض:

وما زلت إياها وإياى لم تنزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت

ويستوى فى هذا الشعور متصوفة الشرق والغرب من جميع الأديان، فانتفاء الشعور بالموجودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم، لأن الشعور بالبطلان هو الذى

يحجب الشعور بالحقيقة، قالت القديسة تريزا St Teresa: فى الفترة التى تتحد فيها الروح تتجدد الروح من كل شعور.

إذا كان الوجود واحداً لزم أن تتفق فيه جميع الأشياء، وهذا ما يذهب إليه برونو (1600 - 1548) Bruno ببيان أن الأشياء مرتبطة أوثق ارتباط، وأن الأضداد التى تبدو للفكر المنطقى منفصلة متعارضة، هى فى الحقيقة ملتصقة متدرجة بعضها إلى بعض تدرجاً غير محسوس، فنتم عن مبدأ مشترك تتحد فيه، غير أنه يميز فى هذا الواحد بين العلة والمعلول: العلة هى الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم، هى المبدأ الذى يترجم عن نفسه فى مختلف الموجودات دون أن يبلغ إلى كمال تحققه فى صورة جزئية معينة؛ والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس التوحيد بين الله والعالم إنكاراً لله، ولكنه تمجيد له، إذ إنه يوسع فكرة الله إلى أبعد من الحدود التى يحصرها فيها الذين يجعلون من الله موجوداً قائماً «بجانب» الموجودات، أى: موجوداً متاهياً، إن الله موجود كله فى كل شيء، بل هو أكثر حضوراً فى الأشياء منها فى أنفسها؛ وكل شيء فى الطبيعة حى، وما الموت إلا تحول الحياة، إن فساد شيء كونه شيء آخر، والعكس بالعكس، فكل موجود نفس وجسم معاً، النفس «مونادا» حية (من اللفظ اليونانى «موناس» أى: الوحدة، وكان برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح، فأخذ عنه ليبنتز)، وكل موجود صورة جزئية لله المونادا العظمى، أو مونادا المونادات، أو العنصر أو الحد الأدنى لأن كل شيء منتشر عنه، أو الحد الأقصى لأن كل شيء قائم فيه، والجسم أثر ما للمونادا من حركة انتشار، والفكر عودة المونادا إلى ذاتها، فى هاتين الحركتين تقوم الحياة، فتدوم ما دامت، وتنطفئ بسكونهما، لتظهر فى صورة جديدة، ونفس الإنسان أعلى مظاهر الحركة الكونية، غير أن برونو عاد فأخذ بنظرية الجوهر الفرد فى تفسير كون الموجودات وفسادها، فكانت هذه مرحلة ثالثة وأخيرة، لا تمحو نظرية وحدة الوجود بل تدخل فيها، فهو لم يأت بشيء جديد إلا تلك المطابقة بين لا نهائية الله ولا نهائية العالم.

لكن إسبينوزا (1632 - 1677) Baruch Spinoza هو الذى وضع الأساس
الفلسفى الحديث لهذا المفهوم، ففى المقالة الأولى من كتاب الأخلاق يكون الله أو
الطبيعة عنوانا للمقالة.

الله أو الطبيعة^(٣١):

تعريف الجوهر: أنه «ما هو فى ذاته ومتصور بذاته، أى: ما معناه غير مفتقر
لمعنى شيء آخر يكون منه»، وهكذا يريد سبينوزا لكى يخلص من التعريف إلى النتائج
التي يقصدها، وأولاها أن الجوهر علة ذاته، أى: أن ماهيته تتطوى على وجودها،
والا كان الجوهر موجودا بغيره، فكان متصورا بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهرًا،
(وهذا هو الدليل الوجودى ، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكارت القائلة: إنه
كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود،
وللموجود غير المتناهى ، أو الله، قدرة غير متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو
موجود بالضرورة)، النتيجة الثانية أن الجوهر غير متناه، إذ لو كان متناهيا لكان متصلا
بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر
واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يعحد الآخر، ولبطل أن يكون
الجوهر جوهرًا، أى: متصورا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو
واجب الوجود، سرمدى لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يمكن أن
يكون هذا الشيء ، إلا «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالا» جزئيا يتجلى فيه الجوهر؛
وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة»، أى: المخلوقة من حيث هو هذه
الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذى
يعين ذاته؛ أما حريته فمرادفة للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضرورى
فعل ذاتى منبعث من باطن، فالجوهر ضرورى والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها
بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت)، ولما كان غير متناه لم يكن شخصا مثل إله

الديانات، وإلا لكان معيّنًا، وقد سبق القول: إنّ كلّ تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة، إذ إنّهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية، فجميع معلوماته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أى: إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال: إنّ الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في السرمدية (متى وقبل وبعد) حتى يقال: إنّ الله كان موجودًا قبل أن يريد ومستطيعًا أن يريد غير ما أراد.

ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته» (كما قال ديكارت)، والجوهر غير المتناهي حاصل على ما لا يتناهي من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية غير متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، نجتسمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان رد إحدهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت).

وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال: أنه «ما يتقوم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد تتصورها به ولا تتصوره بها كما تنوهم للمخيلة، أى: ليس الامتداد معنى كليًا مكتسبًا بالتجريد من الأجسام، ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول، أو هي حدود فيه، كما أن كل متناه فهو عدول غير المتناهي، فليس التمايز بين الأجسام تمايزًا حقيقيًا، إذ إنها جميعًا امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجسامًا، والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أى: أنها حال سمردى كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئى الذى يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بمাহية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حرّكته وجعلته ما هو، وعلة

هذه الأجسام اجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التى تنكر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات إلى اختلاف الحركة والسكون.

وكذلك القول فى المعانى أو الافكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفى هذه الصفة حال يحوى النظام الشامل الثابت للطبيعة؛ هذا الحال هو العقل غير المتناهى أو «فكرة الله» التى هى معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية غير المتناهية، أى: القوة الروحية الباقية هى هى أبداً فى الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقية هى هى أبداً فى الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعانى فى الفكر صورة من ترتيب الأعيان فى الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معانى مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر، وأن عقلمنا مكون من معانى ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

وفى تعريفه الله يقول:

«إننا نقول عن شئ: إنه متناه فى جنسه متى أمكن حده بشئ آخر من طبيعته، فمثلاً نقول عن جسم: إنه متناه لأننا نستطيع دائماً أن نتصور جسماً أعظم منه، وعلى العموم «كل تعيين فهو حد أو عدول وسلب»، وعلى ذلك فالمعنى المحصل بمعنى الكلمة هو معنى غير المتناهى أو الجوهر المطلق أو الله. وبه يجب الابتداء.

وهيجرل يؤمن بالله كذلك على نحو دياكتيكى، فليس فى الكون غير العقل، والعقل هو الكون، وهو العقل المطلق، يتجلى فى الموجودات على سنة مطردة، وهى السنة الثنائية Dialectic.

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود فى هذا الكون ينشئ نقيضه، ثم يجتمعان فى موجود أكمل من الموجود الأول، ويعود هذا الموجود الأكمل فينشئ نقيضه، ويكون

هذا التطور سبيلاً إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة، بدلاً من حصرها في وجه واحد.

فهناك التقرير Thesis ثم النقيض Antithesis ثم التركيب Synthesis. وهو يجمع التقرير والنقيض.

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق، وهو التقرير، ونقيض الوجود المطلق هو العدم، والتركيب الجامع للوجود المطلق والعدم هو الصيرورة، لأن الشيء في حالة الصيرورة يكون موجوداً وغير موجود، ولا يأخذ في الوجود من ناحية حتى يأخذ في الزوال من ناحية أخرى.

ومن الضروري لفهم هيجل في هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذي يقابل الوجود المطلق.

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذي لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات، وخلو الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذي يعنيه الفيلسوف.

ومتى حدثت الصيرورة في الوجود المطلق كان منه الوجود الذي له صفات وأحوال، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير، إلى نقيض، إلى تركيب.

وقد تجلّى الوجود المطلق في هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان، وهو طور الوعي أو إدراك الوجود لنفسه، ولا يزال الوجود المطلق متجلياً حتى يشمل الوعي كل موجود.

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق، والعدم المطلق، لا بد منها لإخراج هذه الموجودات المحدودة التي ليست بكاملة ولا معدومة.

والله هو كل الوجود سواء في كماله المطلق أو في تجليه في كل محدود من هذه الكائنات.

نهاية الوجود

هى بداية الفناء .

وبداية الفناء

هى بداية الوجود .

كل شيء على الأرض محتّم عليه الفناء ؛

لأنه دون الفناء ،

لا يمكن لشيء أن يخلق من جديد .

الجديد يأتى من القديم .

كل مولّد للجسم البشرى

يشبه نموّ نبات من بذرة ،

ثم ينتهى بالفناء .

من الانحطاط تأتى النهضة

من خلال حركة دوران

فلك الملائكة ،

ومن قوة الطبيعة ،

التي خلقها أمون^(٣١) .

لا يسعى إلا أن استعين بهيجل لشرح تلك الايات حيث يقول :

إن الشيء المتعين لا يتحول إذن بل يتسقل إلى آخر ، إنه يهلك ويفنى ، ووحدته ليست سوى وحدة هذه الحركة فى مجموعها ، فورقة الشجرة لا تكون ورقة شجرة إلا حينما تنبل ، والبذرة لا تكون بذرة إلا حينما «تترك مكانها» للثمرة ، ووجود الموجود المباشر لا يستطيع أن يقوم بإطلاق القول إلا داخل قابلية للحركة تعنى التبدل الكامل

للشيء المتعين الفردي ، والتحرر من حله الذي هو عين وجوده في ذاته، ومن ثم الإنفلات خارج الذات، إن «غاية» أو نهاية الموجودات الفردية يجب إذن أن تكون متضمنة في وجودها بحيث لا يتحقق وجودها إلا بواسطة هذه الغاية (النهاية) وحدها، فالموجود الفردي هو المتناهي، «وحيثما نقول عن الأشياء: إنها متناهية، فإننا نفهم من ذلك أنها ليست محدودة ببساطة فحسب، بل نفهم بالأحرى أن العدم (اللاوجود) هو قوام طبيعتها ووجودها، إن الأشياء المتناهية موجودة ولكن علاقتها بذواتها هي أن تنطلق إلى ما وراء ذواتها إلى ما وراء وجودها، إنها توجد، ولكن حقيقة هذا الوجود هي غايتها (نهايتها)، والمتناهي لا يتحول فقط كشيء ما بصفة عامة، ولكنه يفنى، وهذا الاختفاء ليس إمكانًا بسيطًا، كما لو كان يستطيع الوجود دون أن يفنى، ولكن وجود الأشياء المتناهية بما هي كذلك هو امتلاك جرثومة الفناء (الاختفاء) بوصفه وجودها في ذاته، إن ساعة ميلادها هي ساعة موتها»^(٣٣).

وهكذا نظر المنطق الهيجلي إلى الكون، فرآه كلاً عضويًا حيًا دائم الحركة والتطور، ولم يجد فيه تلك الماهيات الجامدة الثابتة التي كان يتحدث عنها المنطق الأرسطي، ولما كانت الحركة دليلًا على وجود نقص في الشيء، أو كما قال برادلي: «الحركة مستحيلة على الشيء إذا كملت حقيقته»، فالمنطق الجدلي الهيجلي يرى أن ما يدفع الكون إلى الحركة هو ما يكمن فيه من سلب أو تناء، فالأشياء المتناهية أشياء ناقصة تبحث عن تمامها، ولهذا فهي تحاول جاهدة أن تحقق صورتها كاملة، وفي هذه المحاولة تلغي نفسها لتكون شيئًا آخر يعبر عن صورتها الحقيقية، وهذا الشيء الجديد بدوره يتطور إلى شيء آخر... وهكذا، والصورة الكاملة التي تحقق نفسها وتتفق مع فكرتها هي «المطلق أو الله» فالله هو «الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع».

وننتقل الآن إلى الكلام عن «ميتافيزيقا الشفرات» عند يسبرر Karl Jaspers (1883 - 1969): لقد قدم يسبرر فلسفته بوصفها بحثًا في الوجود، وبحثًا في العلو، وهو بذلك يفصحها في سياق التراث الفلسفي العظيم، إن يسبرر يرى أن العقل يحقق في إدراك الوجود، والوجود يتبدى في مظاهر أو أحوال، هذه المظاهر أو الأحوال ما

هى إلا شفرات، لغة غامضة، سرية، وقرامتها هى الميتافيزيقا، وأهم شفرة عند يسيرز هى شفرة الإخفاق Scheitern، فما المقصود بهذه الشفرة التى منها تستمد الشفرات الأخرى أهميتها، والتى تؤلف حجر الأساس من ميتافيزيقا يسيرز؟

يعنى يسيرز بالإخفاق عقم جميع المحاولات التى تبغى الوصول - ابتداء من أساس مستناه مثل الوعي بما هو كذلك، أو حتى ابتداء من «الوجود الماهوى» - إلى إدراك للوجود إدراكاً مرضياً، أى: الوصول إلى المطلق، وثمة معنى آخر للإخفاق يورده يسيرز فى نهاية كتابه عن «الفلسفة»، وهو أن الإخفاق ذاته يصبح شفرة، شفرة تحدد وتعين الشفرات الأخرى جميعاً.

ومن يحاول أن يقدم إجابة أو معنى لهذا الصمت، فلا يستطيع إلا «أن يتكلم دون أن يقول شيئاً»، فوجها لوجه أمام الحطام الذى لا معنى له (وهو مظهر من مظاهر الإخفاق) قد تكون الإجابة هى الوعي «بالوجود»، ويقارن يسيرز بين الوجود والمادة، فيذهب إلى أن الاثنين يشتركان فى خاصية مميزة هى اللاتحدد، لكن الوجود هو بالنسبة للمادة بمثابة ماهيتها.

ولقد تناول يسيرز شفرة الإخفاق عندما تعرض «لعملية العلو الصورى» فى كتابه «الفلسفة»، فعن طريق إثباته للمتناقضات التى يقع فيها الاستدلال الأنطولوجى، ولا معقولية أية دعوى لفهم الله والوجود... إلخ، يترك الطريق مفتوحاً «لميتافيزيقا وجودية للشفرات»، وقد تناولها أيضاً فى «الجزء الأول» من «الفلسفة» عندما أثبت إخفاق المذاهب الكلية المغلقة - عند كل من أرسطو وهيجل - والوضعية أو المثالية، فى إدراك الوجود على نحو تصورى فى «الميتافيزيقا» - حيث يتناول فيه العلو ومذهبه فى الشفرات - يظهر الإخفاق فى الفكر: أنها حالة من حالات «عملية العلو»، تلك التى يحاول فيها الفكر التأملى الإنسانى أن يفكر ويوضع ما هو ليس بموضوعى: العلو، ومن خلال هذا الإخفاق الذى يصيب الوعي بما هو كذلك - إخضاعه، فهم أن يصل إلى فهم عقلى للعلو، تحقق الفلسفة حدود تفكيرها، وإذا كان هذا يعنى أن

الطريق قد أفسح لاتصال غير موضوعي بالعلو، فعندئذ هذا «العلو الصوري» يكشف عن شيء إيجابي، فإن تلمس أو تتصل بحد معناه أن تلمس شيئاً آخر وراء هذا الحد «إننى بالتأمل فى اللا - مطلق، ألس - على نحو غير مباشر - الوجود المطلق».

وفى «المجال الحالد للفلسفة» يقرر يسبرز أن الوجود الذى ليس هو بالذات ولا بالموضوع، بل بين الذات والموضوع، يجب أن يسمى «بالشامل»^(٣٤)، وهذا التصور للوجود بوصفه شاملاً يذكرنا بتصوير هيدجر للوجود بوصفه نوراً، فالوجود عند هيدجر عملية منيرة، بها الوجود يستنير، وإذا كان هذا الوجود «ذاتاً» أو «موضوعاً»، فإن النور نفسه، أى: الوجود، لا هو هذه ولا ذاك، بل هو «بينهما» Zwischen على السواء، يجعل العلاقة أو المواجهة بين الذات والموضوع أمراً ممكناً^(٣٥)، إذن يسبرز وهيدجر كلاهما يحاول بتصوير الوجود أن يقهر ثنائية «الذات» و«الموضوع».

والشامل عند يسبرز ما هو بالأفق أبداً، بل يدفع دائماً إلى ما وراء الأفق، إنه الكلية المفتوحة بوصفه أساساً لكل موجود، ومن حيث هو كذلك فإنه هو الأساس الفلسفى.

لكن ما المنهج الذى اتبعه هيدجر فى تحليل الآنية؟ إنه المنهج الفنونولوجى^(٣٦) (= الظاهرياً)، وما المنهج الفنونولوجى عند هيدجر؟ إنه ليلجأ إلى طريقته المعروفة فى التماس الحقائق من الألفاظ، ليوضح حقيقة الفنونولوجيا من اللفظة ذاتها، فلفظة «فنونولوجيا» تتكون من كلمتين «فنونمين» أى: ظاهرة و«لوغوس»، أى: علم أو كلام أو قول، والظاهر هى ما يظهر، وفكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور، ذلك أن النور هو المجال الذى تظهر فيه الموجودات وتتجلى، أما بخصوص كلمة «لوغوس» فهى تعنى الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول، فالكلام يكشف الظواهر ويظهرها، وعلى هذا، فالفنونولوجيا هى الدراسة التى تكشف الظواهر التى هى فى اصطلاح هيدجر الموجودات، القول بأن الظواهر تظهر وتنكشف ليس معناه أنها تقوم بذلك على نحو مباشر تلقائى، وخاصة هذه الظاهرة الأساسية، ظاهرة الوجود، فإذا

كان المراد كشف شيء ما وإظهاره، فإن هذا الشيء يكون بطبيعة الحال محجوباً، إننا لنرى أشياء كثيرة تكون موجودة، لكن وجود هذه الأشياء لا نراه ولا ندركه، ولذلك فإن هذا المحجوب يجب أن يكون هو الموضوع الرئيسى للمنهج الفنونولوجى ، وعلى هذا، يعد هيدجر الفنونولوجيا علماً للوجود مثل الأنطولوجيا، فهو يقول: «إن الأنطولوجيا لا تكون ممكنة إلا بوصفها فنونولوجيا»^(٣٧) والعكس صحيح أيضاً، أى أن الفنونولوجيا هى فى جوهرها أنطولوجيا.

الواحد والكل هو نفسه الارتباط بين الوجود والوجود، ففى «ما الفلسفة؟» يفسر هيدجر كلمة هرقليطس «الواحد هو الكل» التفسير التالى: «كل» تعنى هنا «بأننا أوتنا *Panta ta ont* كل الموجودات، أى: الكل، أى: كل ما هو موجود. و«هن» تعنى الواحد، الوحيد، الموحد للكل، لكن كل الموجود هو الموجود، وهنا كلمة «هو» متعددة، وتعنى على التقريب «التجميع»، فالوجود يجمع الموجود بوصفه موجوداً، إنَّ الوجود هو التجميع - إنه «الوغيوس»^(٣٨).

ويرى هيدجر كما رأى توت أن السبب الأول هو ما يسميه هيدجر بالوجود والنور أو حقيقة الوجود ، هذا النور، إذن، ما النور؟ إنه الوجود، «فأيا ما كان النحو الذى يفسر بمقتضاه الموجود دائماً، ففى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود فى نور الوجود»^(٣٩)، النور هو الموجود، لكن، ما الوجود، حقاً - ما الوجود؟» هكذا يتساءل هيدجر فى «رسالة فى التزعة الإنسانية» ويجب بقوله: «إنه هو نفسه، وعلى فكر المستقبل أن يتعلم هذا وأن يجربه وأن يعبر عنه، الوجود أبعد من كل موجود، ومع ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل موجود، سواء كان صخرة أو حيواناً، أو عملاً فنياً، أو آلة، سواء كان ملاكاً أو إلهاً، الوجود هو الأقرب إلى الإنسان، ومع ذلك فإن قربه هذا يظل الأبعد بالنسبة للإنسان، لأن الإنسان متعلق أولاً وعلى الدوام بالموجود فقط»^(٤٠).

ومن ملامح الواقعية الروحية فى شعر بولس طوق نجد صلوات إلى أورفيوس .
أورفيوس رمز متعدد الدلالات، هو غائى بذاته، سبى^{١٢} إذا برزت إلينا مشاعرنا
وأقدارنا أشخاصا .

وأورفيوس فى الرواية الإغريقية هو ابن أواجر Oeagre، وكان موسيقياً بارعاً
يعزف على الكتارة Lyre، حتى قيل إنه مخترع تلك الآلة السبعية الأوتار، والتي
أصبحت تسعة وفق عدد الحوريات .

أما أشخاص الأسطورة فقد أصبحوا رموزاً، لأنهم تخطوا حدود الزمان فاتصفوا
بالشمولية، لكن ما رمزية أورفيوس؟

لا شك فى أن أورفيوس هو وجه من أهم الوجوه فى الميثولوجيا الإغريقية، وهو
رمز لروعة الفن ولتقلبات الفنان، وكل عملية للنفس مرموز إليها بصورة مجسدة
مشخصة، كما أن كل عمل نفسى داخلى، سواء للتسامى أو للتدنى، يعبر عنه عبر
علاقات هذه الشخصيات الرامزة، فالفكر يرمز إليه بـ «زوس»، وتناغمية الرغبات
تتجسد بشخصية أبولون، والاستيحاء الحدسى يتمثل بـ «بالاس» Palace ويرأى طوق
أن أورفيوس أيضاً من الصور والأحلام الإنسانية الصالحة إلى يسوع، ويجسد الشاعر
ذلك الترميز بقوله :

أورفيوس موسيقى عزف الحب والشعر والنبوة

فالقيثارة روح مدوّنة الأوتار

النغم روح القيثارة

القيثارة والنغم واحد

الأذن والأنامل واحد

نغم النور انسجام ذاتى وتوازن جماعى، وإيقاعى كونى^(١٣) .

فى قىشارة الروح تنوحذ الذات الأورفوية والأوتار، فىرتفع النغم من الحركة السمعية إلى الرمزية الروحية، إلى النورانية المطلقة، إلى الانسجام الذاتى، إلى التوازن الجماعى، إلى الإيقاع الكونى ، هكذا هم الرمزيون يتلمسون ذلك الضوء البين والهابى فى آن واحد، هذا الانسجام هو الصوفية التى تشكل القوام الأول للرمزية، لقد أبحر الشاعر فى نفسه إلى ذلك العالم الآخر، بل أبحر على متن النعمة الروحانية الصوفية الخالصة حتى بدت ملامسة أورفيوس للوتر، كتأمل الإنسان لله فىوحدا الأشياء بالآلوهة، ويتابع الشاعر صلاته بقوله:

صلاتى ليست لغة مجتمع، أو شعب، أو مكان.

إنها لغة الإنسان فى مجتمعاته المتعددة،

فى شعوبه المتنوعة،

وفى كلية كونه الفسيح.

إنها لغة الرموز.

بها تم تزويج الحضارات

بها تم تزويج الرموز

فالتجوهر فى المقاصد الحضارية

والتشاكل فى المدلولات الرمزية

فعل رؤيا^(١٧)

فى هذه القطعة يتحدث الشاعر عن التزويج والاتحاد والوحدة فى كل شىء بإيقاع يغنى بذاته ويدع وطأة الألفاظ والمعانى يسيرة، دانية فتتحول القصيدة إلى نهر داخلى من المعانى الرؤيوية، احتوت هذه القطعة على كمية محددة من الأفكار التى تخضع الروح والنفس إلى مقاييس متباينة عنها، وهو بنفسه - أى: الشاعر قد حدد الرمز بقوله: إنه لغة فوق إنسانية، لغة الفكر العابر من الرؤية إلى الرؤيا.

هذه الصوفية جعلت اللفظة تفرق في ذاتها، وتطلع منها وتولد من جديد، أي أنها تغدو لفظة نفسية حدسية، إنها لفظة الإيحاء والإيهام وذلك تجسيدا لشفافية روح الشاعر ورقة حديثه الشعري وإيحائية بعده الفكرى، فتطل الأشياء عنده من خلال الذهول والدمشة المتواصلة، والتجوهر اللامحدود.

هذا هو الشاعر كيفما أتتبه في هذه الصلوات، ولشدة إيمانه بما يقول، صار والرمز توأمين في روح واحدة، فكما تزوجت الحضارات في التجوهر بلغة الرموز والمدلولات هكذا الشاعر نفسه أضحي هو وأورفيوس شخصاً واحداً، واحد يتململ في قلب الآخر، إنه النظام الذى مشت عليه الصلوات.

تداخل في صلواته حتى الذوبان، لا بل حتى الحياكة، فكما تتزوج الخيوط وتنسج، هكذا قد تزوج ورموزه، فارتفعت نفسه إلى قدسية وشفافية الروح الإلهية المتمثلة بأورفيوس نفسه.

ومهما حاولنا جاهدين تخطى غير المحدود لتتراقق والشاعر إلى البعد الثالث نبقى مقصرين، لأننا لم نؤت نعمة الطيران نحو الشمس كما أوتى هذا الشاعر نعمة مميزة:

أورفيوس، الشخصية التحولية والتحويلية، الرافعة للحزن للعظيم إلى مستوى الفرح، إليها رفعت صلواتي لأنها ذاتنا السامية الإلهية.

إنها الألم الناطق شعراً، إنها النبوة المصلاة غناء، إنها الحب المغترب عزفاً، هي صلوات الهارب من نفسه إلى نفسه.

فن الصلاة الأولى حتى الصلاة الثانية والعشرين هناك خيط دقيق يربط ويشد الصلوات إلى بعضها، إنه الضوء الرمزي الذى يسمو بالشعر صعداً، وبذلك تكون الصلوات قد جمعت المبادئ العظمى التى انبعثت عنها الرمزية، وقد بثها الشاعر على موجات ودفعات، يغوص أحياناً على السريالية الإنسانية، ويعود حيناً آخر إلى رمزيته الملتهبة الوضوء، ففي الصلاة الأولى، قدماه فى الماء والشجر فى لحمه، وصلاة الشاعر ألا يضرب الطوفان صدره، لأن حريته فى رثته، وفى الثانية راح الشاعر يعدد

فصول الحياة من العنب إلى الطيور، فالنور إلى الحوت فالحلزون فالجوز كله وحرته
نفخ فى الناي، وتسقط الحمرة فى الحلم، وجبهته الكروم ترصد الكواكب والنور يملا
المكان وابن الإنسان كلمة.

ونفس الروح نغمدهما فى شعر فاليرى Paul Ambroise Valéry
(1871 - 1945) فى قصيدته:

المقبرة البحرية:

هذا السقف، الذى يخطو عليه الحمام
يرفُ بين أشجار الصنوبر، بين القبور،
والظهيرُ العادلة تشملهُ بالنيران
البحر، البحر، الذى يبدأ على الدوام ويعيد!
يا لها من نعمة بعد تفكير عميق
فى نظرة طويلة إلى هدوء الآلهة!
أى عناء خالص للبروق اللطيفة يستنفد
جواهر كثيرة من الزيد غير المنظور،
وأى سلام يبدو كأنه يتخلق
عندما تستريح شمسٌ على الهاوية،
كأعمال خالصة لقضية أبدية،
يتألقُ الزمن ويصبح الحلم معرفة.
أيها الكثر الثابت، يا معبد منيرفا البسيط،
يا كتلة الهدوء، ومُدخَر الرؤية
أيتها المياه المتعالية، أيتها العين التى تختزنُ فى أعماقها
كلُّ هذا النوم تحت نقابٍ من اللهب!

إيه يا صمتي! .. يا بناءً فى روحى
وإن تكن قمته الذهبية ذات ألف سقيفة، يا أيها السقف!

يا معبد الزمن الذى تلم به تنهيدة واحدة،
إلى هذه البقعة الطاهرة أصدد وتعتاد نفسى،
محاطاً من كل جانب بنظرتى المفعمة بالبحر،
وبينما أقدم للآلهة قربانى الأسمى
يُنذر الألق الصافى على الندوة،
احتقاراً لا حدود لسلطوته.

كما تذوبُ الفاكهةُ فى المتعة،
وكما تحوّل غيابها إلى لذة
فى فم يتبدّد فيه شكلها،
أتنسّم أنا هنا مستقبلى الملتف بالدخان
والسماء تغنى للروح المُجهدة
تغير الشواطئ المغفمة.

أيتها السماء الجميلة، أيتها السماء الحقة، انظري إلى ثرىتى أنحوّل!
بعد كل هذا الغرور، بعد كل هذا الحمول الغريب
الحافل مع ذلك بالقوة،
ها أنذا أسلم نفسى لهذا الفضاء اللامع،
فوق بيوت الموتى يعبر ظلي
الذى تروضنى حركته الواهنة.

بروحى المتعربة لمشاعل الشمس فى ميلها الاعظم،

احتملك بكلّ كياني، يا عدالة النور الرائعة
ذات الأسلحة التي لا ترحم!
وأردك خالصةً إلى موضعك الأول:
انظري ذاتك! .. لكن إعادة النور إلى متبعه
تفترض نصفاً محزوناً من الظلال!

آه، من أجلى أنا وحدي، لى أنا وحدي، فى أنا وحدي،
بجوار قلب، عند منابع الشعر،
بين العدم والحديث الخالص،
أنتظرُ، (متسمّعاً) أصداً عظمتى الداخلية،
هذا المستودع المرير، المُعتم، الجهير،
الذى يردد فى النفس خواءً مستقبلاً ابداً.

اتعلمين أيتها الأسيرة الزائفة لأوراق الشجر،
أيها الخليج الذى يلتهم هذه المشربيات النحيلة،
وأنت أيتها الأسرار المبهرة فوق عينيّ المغمضتين،
أى جسدٍ يجرفنى إلى غايته البليدة،
أى جبينٍ يجتذبه إلى هذه الأرض، أرض العظام
حيث تتفكر شرارة منه فى الغائين عني؟
مُغلقٌ، مقدسٌ، ممتلى بنار خالصة من المادة،
قطعة من الأرض موهوبة للنور،
يُعجبني هذا المكان الذى تحكمه المشاغل
(و) يتكوّن من الذهب، والأحجار، والأشجار المعتمدة،
حيث يرتحف كلُّ هذا المرمر فوق كل هذه الظلال،
البحر الوفى يرقد هناك فوق قبورى!

أيتها الكلبة الباهرة، طاردى الوثنى!
إنَّ وجَدْتَنِي وحيداً وعلى فمى ابتسامة الراعى،
أَقِفْ طويلاً مع الخراف الغامضة،
مع القطيع الأبيض من قبورى الساكنة،
فأبعدى عنها الحمامات الذكية،
(و) الأحلام الباطلة، والملائكة الفضوليين!

ما دمتا قد جئنا هنا، فالمستقبلُ خمول،
الحشرة الحادة تُخدشُ الجفاف،
وكلُّ شيءٍ احترق، تحلَّلَ وذاب
فى جوهرٍ صارم لا أدريه...
الحياة شاسعة، إذ هى مخمورة بالغياب
والمرارة عذبة، والذهبُ صافٍ.
الموتى المختبئون فى حال طيبة تحت هذه الأرض
التي تدفنهم وتُجفِّفُ سرهم.
الظهيرُ فى الأعلى هناك، الظهيرُ بلا حراك،
تتفكَّرُ فى ذاتها، مكثفةٌ بلذاتها..
أيتها الرأس الكاملة والتاجُ المكتمل
أنا فى داخلِك التغير الخفى.

ليس لك إلاّى مَثْوًى لمخاوفك!
ندمى، شكوكى، قهرى
هى العيبُ (الكامنُ) فى ماستك العظيمة.
ولكن فى ليله المثلث بكتل الرخام،

قد انحاز إلى جانبك في بطنه
شعبٌ غامض عند جنور الأشجار.

لقد ذابوا في غياب سميك،
وتشرب الطين الأحمر النوع الناصع البياض،
هبة الحياة قد انتقلت إلى الزهور!
أين من الموتى العبارات المألوفة؟
أين الفن الذاتي، والنفوسُ الفريدة،
ها هي ذى يرقّات الدود تغزل حيث انسكبت الدموع.

الصباحات الحادة من الفتيات الماحجات،
العيون، والالسان، والجفون النديّة،
النهد الساحر الذى يعبث باللهب،
والدم الذى يلمع فى الشفاة المستسلمة،
العطايا الأخيرة، والأصابع التى تلوثها،
كل ذلك يشوى تحت الأرض، ويدخل فى اللعبة.
وأنت أيتها الروح الرائعة، هل تأملين فى حلم
لا تكون له هذه الألوان الكاذبة

التي تصنعها هنا، لأعين الحسد، الموجة والذهب؟
أترك ستواصلين الغناء، عندما تتبخّرين فى الهواء؟
إليك عنى! كل شيء ينتفضى! إن كياتي مملوء بالمسام،
وحتى نفاد الصبر المقدس يموت بدوره!
أيها الخلود النحيل أسوداً مذهباً،

يا واهب العزاء المثقل بحمل نحيف من أكاليل الغار،
يا من يجعل من الموت صلواً أم حنون،

يا للأكلوبة الجميلة والخدعة الورعة!
هذه الجمجمة الخاوية وهذه الضحكة الأبدية
مَنْ ذا الذى لا يعرفهما وَمَنْ ذى الذى لا يرفضهما!

أيها الآباء بعيدوا الغور، أيتها الرؤوس التى لا يسكنها أحد،
يا مَنْ تحت وطأة كل هذا التراب،
تصبحون أنتم الأرض وتريكون خطانا،
إِنَّ الْقَارِضَ الْحَقِيقِيَّ، الدورة التى لا يناقضها شيء،
لم تخلق لكم يا مَنْ ترقدون تحت الرخام،
إنها تحيا على الحياة، إنها لا تفارقنى!

ألعلهُ الحب، أم الكرهُ لى؟
إِنَّ نَابِهَا الْخَفِيَّ لَقَرِيبٌ مِنِّى
بحيث تصلحُ كلُّ الأسماء!
ماذا بهم! إنها ترى، وتريد، وتحلم، وتلمس!
إِنَّ لَحْمِي يعجبها، وحتى فى فراشى.
أعيشُ لكى أصبحَ مَلَكًا لذلك الكائن الحى!
زينون، يا زينون القاسى، يا زينون الأيلى!
أنفذت فى هذا السَّهْمَ المَجْنَحَ
الذى يَرف، ويطير، ولا يطير!
إِنَّ الصَّوْتِ يَنْجِنِى وَالسَّهْمُ يَقْتُلْنِى
آه! الشمس! .. يا لظُلِّ سَلْحَفَةٍ (يَخِيمُ) على الروح،
يا لأخيل الجامد بخطواته الواسعة!

لا، لا.. وقوفاً فى الاخقاب المتتالية!

حَطَمَ، يا جسدى، هذا الشكل المتفكّر!
وعباً، يا صدرى، من مولد الرياح!
إنّ النداءة الذى يجود بها البحر
تعيد إلى روحى... يا للقوة المألحة!
لنعدو إلى الأمواج لتبتقى منها أحياء!

نعم أيها البحر العظيم الموهوبُ بنعمة الهذيان،
يا جلد الفهد، يا عباءة تنقبها
آلاف وآلاف من أوثان الشمس،
أيتها الهيدرا المطلقة، النشوى بجسدك الأزرق،
يا من تعضين ذيلك الملتمع
فى ضجيج أشبه بالصمت

ها هي الرياحُ تعلو!... يجب أن نحاول الحياة!
الهواء الهائلُ يفتح كتابى ويطويه،
والموجة المنسحقّة تراباً، نحاولُ الانبثاقَ من الصخور!
طيرى، أيتها الصفحاتُ البرّاقة!
حطّمتُ يا أمواج! حطمتُ بمياهٍ فائرةٍ بالبهجة
هذا السقفَ الهادى الذى كانت تُقرّهُ الشراع... (١٣).

ومن ألمانيا - أو بالأحرى النمسا - نجد الشاعر رينر ماريا ريلكه (1875 - 1926) (Rilke) الشاعر الرقيق والمتحسّس لحركات الوجود غير المحسوسة، والفارق فى صوفيّة غنيّة حملته بعيداً عن دنيا الواقع - واقع الشكوك والقلق والغريزة - إلى عالم مثالى، مطلق، يتلمّسه من خلال بعض الأشجار والتقاليد القديمة، وفى الليل والربيع ليتهى إلى أن عالم الحياة الذى نحياء لن يحقق له مشتهاه الروحى، فتحوّل إلى الموت يغنيه ويتشوّق إليه، كما لم يغنه شاعر آخر، لأنه لم يفعل ذلك هروياً

وبأساً، بل تحقيقاً لحياة أعظم ووجود أسمى، ولم يتوصل إلى ذلك، إلا بعد جهد مضنٍ، وكفاح طويل مع الزمن والشعر.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى العشرة الطويلة التي أمضاها ريلكه مع النحات الفرنسى رودان - وقد عمل سكرتيراً له -، من جهة، ومع شعر **فاليري**، من جهة ثانية، وكلا الفنانين مهتم بالنحت: الأول نحت الرخام بعمق وشموخ، والثانى نحت الكلام وبنائه فى مصهر العقل والأحاسيس الجمالية الرفيعة.

«وقد تضمنت مراثيه - «Elégies» - من الإشراق وعمق الأفكار ما فاق كثيراً شعراء الرمزية القرنين، باستثناء «مالارميه» و«رامبو».

وكان ريلكه يرى الحياة تجري بين طرفين أحدهما نادر، يجيئه فى ساعات الوحي الشعرى، فرمز بالملائكة إلى هذه اللحظات، والطرف الثانى، لحظات عرفها فى طفولته، ولم تعد تسبح أبداً، فصرف كثيراً من وقته ينتظر اللحظات الأولى، ويتحسر على الثانية».

وبما يلفت النظر فى شعر «ريلكه» أنه كثير التوغل فى المسائل الوجودية التى لها صلة بالحياة والموت والحب والطفولة والتحوّل والضرورة، فى إطار من التأمل الفلسفى والتساؤل الفطرى البرئ:

«... يا رب امنح كل شخص موته الخاص

الموت التابع من هذه الحياة

التي وجد فيها الحب، المعنى، والعذاب

امنح الإنسان ليلاً يسمح له

أن يتلقى ما لم تبلغه الأعماق البشرية حتى الآن،

امنحه ليلاً يزهر فيه كل شيء

واجعله يتضوع أكثر من وردة بيضاء!

امنحه ليلاً مهلهلاً أكثر من هيمنة رياحك

... اجعله يستعيد طفولته،

الغفلة، والعجائب،

والحكايات المليئة بالغنى الغامض

للسنين التى تستيقظ فيها الأفكار...

وعندئذ اطلب منه أن ينتظر الساعة

التي سيلد فيها الموتُ الملكى:

وحيداً، موشوشاً كحديقة،

كشخص نضج فى البعيد...^(٤٤)

وعلى هذا المنوال، تسرى قصائد الشاعر، فى تناغميه الحياة والموت، الطفولة والكبر، ويمشاعر من الأمل الواثب والحب المتجدد فى كل لحظة حتى نحسبه لا يقول الشعر، بل يضع حلولاً لمعاناة الإنسان من الوجود، فيحثه على المغامرة والارتقاء مهما كانت النتائج، إذ لا سعادة إلا فى حياة الخطر المشيرة الحافلة، بينما الركود البليد لا يطاق، لا أمل إلا فى مغادرة القديم والبحث بدهشة عن كل ما هو جديد كالريح العاتية التى لا تعرف هموداً واستقراراً.

ونجد نفس المفهوم فى «الدعوة إلى السفر L'invitation au Voyage» -

بودلير (1867 - 1821) Charle Pierre Baudlaire :-

«أبا بُنى، يا شقيقتى

تفكرًا برقة الرحيل للبعيد

سوية، نحبُّ فى الفراغ الخلوَّ

نحيا كما نريد

نُحبُّ ثم نموت

فى البلد الذى يحاكى حُسنك الوحيد.

شموسُ البليه

سماؤه المبهمة الصليhle
 لها بروحى فتنة السحر الذى فى سره العميق
 يشبه عينيك المريتين
 إذ يخطف فى دمعهما اليريق
 ليس هنالك سوى الجمال والنظام
 ومشتهى اللذة والبذخ
 سوى الهدوء والسلام
 مخدعنا مزين، أثنائه ملمع منور
 قد صقلته السنون
 وأنذر الزهور
 تمارج العطور
 مع شميم العنبر
 وباذخ السقوف والمرايا
 وروعة المشرق والحكايا
 وكلها تخاطب الأرواح بالسر
 فى لغة اليقه
 ليس سوى الجمال والنظام
 ليس سوى الهدوء
 والطرف الطريفة
 ألا انظري فى القناة والمعابر
 حيث تنام المراكب
 بوجهها المغامر
 أتت من الأفاصى
 لكى تروى أصغر الرغائب

فِي حُلْمِكَ الْمُخَامِرِ،
وَالشَّمْسُ إِذْ تَغِيبُ
حِينَ يَبْهَمُ الْأَفُولُ
تَغْمُرُ تِلْكَ الْحَقُولُ
وَالْتُرْعُ الْمُسْتَكِينَةُ
تَغْمُرُ كُلَّ الْمَدِينَةِ
وَالْكُونُ ثُمَّ يَنَامُ
فِي دَافِي الْأَصْوَاءِ
فِي سَكُوتٍ
وَلَيْسَ ثَمَّةَ سَوَى الْجَمَالِ وَالنِّظَامِ
وَمُسْتَهْيِ اللَّذَّةِ وَالْبَذْخِ
سَوَى الْهَدْوِ وَالسَّلَامِ^(١٥).

الطبيعة

تخفى عن الناس منا طلعتك
وكل ما فى الكون من صنعك
فأنت مجلاه وأنت الذى
ترى بديع الصنع فى آيتك

رياضيات الحيام
عمر الحيام

«الأشياء تتنظم وفقا لمبادئ الذهن» كانت Kant

للفظ الطبيعة مدلول عام هو جملة الموجودات المادية بقوانينها، أى من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المادية من حيوان ونبات وأنهار وجبال ووديان وبحار من حولنا، وبهذا المعنى يطلق على الطبيعة لفظ الكون.

والحق أن الميتافيزيقا المصرية القديمة قدمت العناصر الثلاثة كل على حده مع روابط اتصال بما يشبه وحدة الوجود، ففي الرسائل الهرمية نجد (تحتوى) يقول:

آمون هو الأول،
والكون هو الثانى،
والإنسان هو الثالث.
آمون واحد،
والكون واحد،
ولهذا فإن الإنسان كالكون؛
لأنه كله خلق من أجزاء متعددة.
الخالق صنع الإنسان؛
ليشرف معه،
فإذا قبل الإنسان هذا الدور كاملاً،
فإنه سيصبح وسيلة لنشر النظام فى
الكون.
يمكن للإنسان أن يعرف نفسه.
ولهذا فإنه سيعرف الكون؛
ويبدأ فى إدراك أنه صورة

لآمون وللكون.
إنه يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى؛
لأنه يحمل الفكر،
وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع
الكون،
الذى هو الثانى بعد آمون.
وأنه بواسطة الفكر،
يمكن له معرفة آمون،
الآله الواحد.

الجسم الإنسانى يحتوى على فكر خالص،
كما لو كان يتضمن حقيقة داخلية،
تأويه وتحميه،
حتى يمكن له الحياة فى سلام.
الإنسان يحمل هذه الطبيعة الثنائية
فى جسده.
وإنّ جسده معرض للفناء،
وإنّ فكره لا يفنى.
الإنسان مهجّل دائماً فى السماء،
ولكنه ولد عبداً للقضاء والقدر.
إنه مزدوج الجنس،
مثل آبيه المزدوج الجنس.
إنه ساهد،
كمثل والده الساهد.
لا تزال الشهوات الجسدية تسيطر عليه،

وإنه صريع النسيان.
الإنسان هو الذى يحمل طبيعة
مزدوجة من بين الموجدات التى لها
روح.
جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»
هو كل لا ينقسم.
روحى وخالد.
والجزء الآخر خلق من المواد الأربع.
واحد أتى من الفكر الأول،
يحمل قوة الخالق،
ويمكن له أن يعرف آمون.
والآخر وضع فى الإنسان
عن طريق دوران السماوات.
الإنسان أكثر المخلوقات قداسة،
ولا يقبل آمون مساعدة من أى مخلوق
سوى الإنسان،
متحدثا معه فى أحلام الليل،
ميننا المستقبل له.
فى تخليق الطيور،
وفى جوف الحيوان،
وفى همسات السندبان.
جميع الكائنات الحية الأخرى،
يقم فيها جزء فقط من الكون:
الأسماك فى الماء،

والحيوان على الأرض،

والطيور فى الهواء.

يحمل الإنسان كل هذه العناصر،

ويدرك أيضاً السماوات،

وذلك عن طريق بصيرته.

يمكن القول دون تردد:

المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،

أو على الأقل مساوٍ لهم؛

لأن الملائكة لا يريدون إطلاقاً الخروج عن حدود دوائرهم.

ويهبطون على الأرض.

لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء،

كما يمكنه - زيادة على ذلك -

القيام به دون مغادرة الأرض.

وتستطيع قدرته الإحاطة بالمساحات

الشاسعة.

بمشيئة آمون،

جمع الكائن الإنسانى بين الخلود والفناء.

عظيم ذلك الذى هو الخلود الصافى.

الإنسان روعة،

يستحق التقدير والاحترام

إنه يحمل صفة من صفات الملائكة،

كما لو أنه واحد منهم؛

لأنه يعرف أن أصله من المتبع نفسه.

إنه يرفع عينيه - فى احترام - إلى

السماء فوقه،

ويلازم الأرض تحته.

إنه كُرم بهذا الوجود الوسط.

إنه يحب كل ما هو أدنى منه،

ومحبوب من كل ما هو أعلى منه.

وما دام واثقا من إلهه،

فإنه خلع طبيعته الفردية البشرية.

له مدخل إلى كل شيء.

حدة فكره

تصل إلى أعماق البحر.

ليست السماء بعيدة جداً

عن تناول عقله.

فطنته السريعة تنفذ إلى العناصر.

الهواء لا يمكن أن يصيب نظرتَه

العقلية بالعمى بضبابه الكثيف.

صعوبات الأرض لا تعوقه.

الماء العميق لا يمكن أن يلوّث نظرتَه.

الإنسان هو كل شيء.

الإنسان في كل مكان.

لا يتلقى الإنسان فقط النور من الحياة الخالدة،

وإنما يعطى أيضاً النور.

إنه لا يصعد إلى الملائكة،

وإنما يكون الملائكة أيضاً.

وكما أن الروح داخل الإنسان

قد خلقها آمون على صورته،
فكذلك نحن على الأرض صنعنا
الملائكة على صورة إنسانية.
أليس هذا جديرًا بالإعجاب؟

يوجد - إذن - هذا الثلاثي:
آمون، والكون، والإنسان.
جمع آمون الكون.
الكون ابن آمون.
الإنسان ابن الكون.
وابن ابن آمون، كما يقال.

آمون لا يتجاهل الإنسان،
ولمّا يعلمه العلم بتمامه،
كأنه يود أن يعرفه الإنسان معرفة
كاملة،
ولهذا فإن هدف الإنسان وخلاصه
هو الرقى إلى السماء،
ومعرفة آمون^(١).

كما ذكرنا في الباب السابق عن الله أن الفلسفة المصرية القديمة بدأت بمفهوم شامل
للذات الإلهية، فلم تفرق بين الوجود والموجود، ومن هذه الذات الإلهية جاء فيضًا
وصدورًا عنصران جديدان هما: الهواء والسدى، وكلاهما لازم لوجود الكون وحياة
الكائنات، فهو تدبير لغاية، غايتها توفير سبل الحياة، وإمكانات استمرار الموجودات،
وإرادة هذه الذات الأولى «التقى الهواء والبخار، ليتكاثفا وليكونا معًا عنصرًا رابعًا هو
التراب، وحتى يكتمل الوجود بصورة سوية فقد تسلل الهواء بين طبقات التراب،

فأحاله طبقتين منفصلتين حمل أحدهما إلى الاعالى وكونها العماد الخامس من أعمدة الوجود المنظورة، وهو السماء.

وإن أهم ما يمكن اعتباره لهؤلاء المفكرين، هو نظريتهم فى الوجود، والتي يمكن صياغتها - مع قليل من الترتيب والتنظيم - فى التلخيص التالى:

سفر التكوين الأونى

فى البدء كان (نون Noun)

وجوداً وحيداً فى الكون

وكان (نون) محيطاً أزلياً مظلماً

ومنه خرج إله الشمس

(رع آتوم) أو

(الكامل المتكامل)

بقدرته الذاتية دون معين

لأنه كان «... هو كل شيء فى الوجود»

واختار مدينة (أون)

فجعلها مركزاً للمخلقة كلها

وعلى تل فى أون

أوجد العالم من نفسه وذاته

فتكلم بأسماء أعضائه جسده

فتشكلت منها الإلهة^(٢٧).

وارتفع فتاح طبقة أخرى فى مدارج القدرة والتزهد عن النظراء، فتعالى عن الأجساد الشاخصة للحس، وغثل لعباده روحاً مهيمنة على كل حركة وكل سكون فى جميع المخلوقات، من ذات حياة وغير ذات حياة، فكان فتاح كما جاء فى إحدى

صلواته هو «الفؤاد واللسان للمعبودات، ومنه يبدأ الفهم والمقال، فلا ينبعث من ذهن ولا لسان فكر أو قول بين الأرباب أو الناس أو الأحياء أو كل ذى وجود إلا وهو من وحى فتاح...»^(٣).

وما وجد شيء من الأشياء قط إلا بكلمة من لسانه صدرت عن خاطر فى فؤاده، فكلمته هى الخلق والتكوين.

ويرى المؤرخ الكبير برستيد أن عقيدة فتاح هى أساس مذهب الخلق بالكلمة -Icosos عند الإغريق الأقدمين، فلا حاجة بالخالق إلى أداة للخلق غير أن يشاء ويأمر، فإذا بما يشاء موجود كما شاء، ومن المحتمل جداً أن كهان تلك العصور تدرجوا إلى فهم قوة الكلمة الإلهية من فهمهم لقوة الكلمة على لسان الساحر، وقوة الكلمة على لسان المبتهل بالصلاة.

ونسج كهان عين شمس على منوال كهان منف فى تنزيه رع وتجريده من ملابسات الحس والتجسيد، ولا سيما بعد تفرغهم للعبادة الروحية وانصرافهم إليها كلما تعاضل سلطان الكهان فى طيبة وتفاقت سيطرتهم على مناصب الدولة، وهم كهان آمون. وبذلك انفصل الوجود عن الموجود. وهذا وقد حدث نفس النمط فى الفلسفة اليونانية.

على الرغم من نسيان الفلاسفة السابقين على سقراط للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود، فإنهم قد أحسوا بالوجود إحساساً عميقاً، لأنهم تصوروا الوجود على أنه Physis، والـ Physis عندهم هى كل ما ينبثق تلقائياً أو يتفتح من الداخل (مثل تفتح الوردة) وكل ما يتجلى أو يظهر، وهى ليست الطبيعة فحسب، كما ترجمها إلى اللاتينية وفهمها خطأ الرومانيون، بل تشمل جميع أنواع الموجودات: السماوات والأرض، الآلهة والبشر، الجماد والنبات، الحيوان والإنسان، إن معنى الـ Physis هى القوة التى تنبثق، والمجال الذى يتلبث تحت سيطرة هذه القوة، ولكن، من أين

نتيق؟ من التعجب، فال *Physis* هى ابتاق فى النور، هى نجل وظهور، وعلى هذا، فبفضل الـ *Physis* يحدث أو يتأرخ اللاتعجب (= الحقيقة).

- ٢ -

إلى هنا فرغنا من أعم مسألة فى الفلسفة الطبيعية، وهى مسألة تكوين الاجسام على العموم والعلاقة بينها وبين لواحقها، وقد رأينا أن المذهب فيها ثلاثة، ولا يمكن أن تكون سوى ثلاثة: المذهب الألى الذى يرد الطبيعية وما فيها إلى المادة والحركة؛ والمذهب الدينامى المنكر للمادة والحركة والمستعص عنهما بالقوة وتصور الإنسان؛ والمذهب «الهيلومور» فى الجامع بين المادة والحركة والقوة، كل بمقدار وتميز دقيق لما يرتبط بها، والنتائج الكبرى لنظرية الهىولى هى تفسير الشواهد العامة والعلمية على ما يقتضى العلم الصحيح، ومعقولة الطبيعىات بما فيها من صور شبيهة بالمثل الافلاطونية، وصون المعرفة عن التصويرية والشك اللذين يؤدى إليهما إنكار المادة من جهة وإنكار القوة من جهة أخرى.

١ - المذهب المادى

ذهب أصحاب المذهب المادى إلى أن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شىء يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أدليتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما، فليس العالم متروكا للصدفة، ولا مديراً بإله، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة، ولا غائبة فى الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشى، ولكن المشى والرؤية نتيجتان لإجتماع أجزاء المادة، ولا نفس فى الإنسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ، والفرق بين العقول نتيجة الفرق بين الأدمغة، ولا حرية، فإن القول بها إنكار للنظام الكونى، وأرجع أصحاب هذا الاتجاه جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم، واستخدموا العلم فى التحليل.

وجدت هذه النظرية أشياء بين قدماء الأطباء والكيميائيين وفى العصور الحديثة، وتأييداً أعظم قيمة فى تجارب روبرت بويل (١٦٢٦ - ١٦٩١) Robert Boyle الدائرة على أن ثمانين ذرة تقريباً تأبى التحليل، وأن لكل منها وزناً نوعياً خاصاً، وأُلِّفَ إلى ذرة أخرى، ورد فعل كيميائياً فى اتلاف الذرتين، وقاد اكتشاف نيوتن قانون الجاذبية إلى فكرة أن الذرات يجذب بعضها بعضاً، أى: أنها تبذل قوة جاذبية، وعضد نيوتن وآخرون هذه الفكرة حتى صارت مقبولة قبولاً عاماً، واعتبرت دليلاً قوياً على وجود الذرات، غير أن هذه الاعتبارات كانت هزيمة للنظرية من جهة دلالتها على تعيين الذرة بمهيتها ووزنها ورد فعلها الكيميائى وفاعليتها بقوة باطنة؛ وهذه قضايا ثلاث معارضة لها فى إعلاناتها تجانس الذرات من كل وجه؛ ولو أن علماء عديدين يعملون أنفسهم برد الذرات على اختلافها إلى أصل واحد.

وعند الكثيرين تعد هذه النظرية الفصل الأول من فصول المذهب المادى المدعو فى هذا المبحث بالمذهب الآلى لتصوره الجسم الطبيعى على مثال آلة من الآلات الصناعية، وتصوره جملة الطبيعة آلة كبرى، أى مركبة من أجزاء متجاورة ومتفاعلة بالحركة فقط دون أية قوة ذاتية، بل وتيرة أحداثها متعينة بوتيرة سوابقها، كما هو الحال فى أفعال الآلة، والمادة هنا مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها ويطبعها بقوانينها.

للماديين حجج يمارضون بها القول بالنفس كمبدأ حيوى متمايز من المادة الصرف، فينكرون تفوق الحى بالماهية على الجماد، ويذهبون إلى أن كل ما هنالك قاصر على تعقد القوى الفيزيائية والكيميائية، من حججهم تشبيه الحياة بالتبلور، واعتبارهم البلور حلقة وسطى تسد الثغرة بين الجماد والحياة، والواقع أن للبلور كما للحى شكلاً نوعياً معيناً يبين طبيعته؛ وأنه يكتسب هذا الشكل بالتدرج، ويتعده بالاغذاء فى ماء التبلور، ويوجد بلوراً مثله بانقسام مادته، ويصلحها متى انكسرت أو تلفت فى موضع ما، ولكن الواقع أيضاً أن ليس فى البلور دليل على الحياة، فالشكل هندسى، والبلور الكبير يتكون من بلورات صغيرة من نفس الشكل؛ والبلور فى حالة

توازن تام من حيث المادة والقوى، وهذا يعارض الحياة معارضة كلية، وليس في البلور اغتذاء بأغذية غريبة عن المغتذى، ولا تمثيل، بل فقط تجمع أجزاء من طبيعة واحدة، أى: تكوين جسيمات من ماء التبلور، ومن ثمة من طبيعة واحدة، تبلور على التعاقب، وبقوة أشد في المواضع غير المنتظمة؛ ولا نمو من باطن ابتداء من خلية واحدة تنتزع إلى أعضاء مختلفة، بل فقط قبول أجزاء من خارج بمحض التجاور، وهذا النمو من خارج ليس حيويًا ولكنه فيزيقي بحت، ويلزم عن انتفاء الاغتذاء والنمو وانتفاء التوليد بمعنى الكلمة، أى بإيجاد جرثومة تصدر عنها عين الأفعال في عين المراحل، وتنتهى إلى تكوين حى جديد.

ويتخذون حجة على مادية الحياة انقسام النبات والحيوانات الدنيا أشخاصًا قائمة بذاتها من عين النوع، ويقولون: إن هذا الانقسام يعنى أن الأحياء المنقسمة هكذا إلى أحياء تامة، ليست بسيطة ولكنها كالمادة قابلة للقسمة، خلافا لما يدعيه القائلون بالنفس من أنها بسيطة غير منقسمة، وفعلاً من المعلوم منذ أمد مديد أن كل غصن يتزعم من نبات ويزرع أو يطعم به نبات آخر، فإنه يعطى شخصاً من النبات كله، أو يحتفظ بنوعه أو يعطى ثمرًا من نوعه، ولا يفيد من النبات المنقول إليه سوى الحياة، وفي الحيوان أيضاً نجد بعضاً منه، وهو البسيط التركيب، إن قسم أعطى أشخاصاً تامة التكوين بعدد الأقسام، ويمكن قسمة البروتوبلازما، فكل قسم محتو على جزء من النواة يحيا منفرداً حياة الشخص كله، والحيوانات العليا تبدو قابلة للقسمة في المرحلة الجنينية التى هى أبسط المراحل، ولكن كلما ارتقى الحيوان كان أشد إباء للقسمة حتى في المرحلة الجنينية، وبعض الأجزاء المتزعة تستطيع استطالة الحياة، فقلب الضفدع إذا انتزع استمر على النبض، وقطعة من عضل تحيا بعض الوقت وتقبض تحت التأثير الكهربائي، هذه الوقائع وأمثالها تفسر ببساطة التركيب وكفايته للحياة وللعمل، ففي النبات والحيوانات الدنيا ليست الوظائف وأعضاؤها مخصصة لفعل بعينه، فكل قسم منها ذى مقدار كاف فهو حاصل على ما يلزم لاستمرار حياة الكل؛ وهذا الحكم يسرى على الأعضاء المتزعة، أما في الحيوانات العليا فكل وظيفة مخصصة لبعض أو

جهاز، فلا تتحقق حياة الشخص إلا بتمامه، وما من عضو يستطيع أن يعيد بناء الحى بتمامه وأن يطيل بقاءه، فإذا قسم الحى هلك؛ بل ما من عضو يستطيع استطالة فعله بلماته، وإذا استطيل الفعل فليست حركته حركة حياة نامية، ولكنها حركة آلية راجعة إلى معالجة صناعية، فتلك الوقائع تؤيد رأى القائلين بالنفس ولا تنقسه، وليست القسمة واقعة على النفس مباشرة، ولكنها واقعة على بدن الحى ونسبته إلى الحياة.

٢ - المذهب الدينامي

هنا أيضاً نسطنع اللفظ dynamisme، من اللفظ اليونانى «دوناميس أى القوة، فلا نقول مذهب «القوة» أو مذهب «الطاقة»؛ وبذلك ندل ابتداء على المعنى المقصود؛ ونتحاشى استعمال النسبة للفظ «قوة» ولفظ «طاقة» لما يبدو على هذه النسبة من غرابة حين نقول: «قوى» أو «قوية» و«طاقى» أو «طاقية». وما أكثر أخذ اللغات بعضها عن بعض، خصوصاً فى المسائل العلمية حيث يظهر ميل عام إلى توحيد الاصطلاحات، ولنا أسوة بالعلماء والفلاسفة الإسلاميين، فإن كتبهم مشحونة بالألفاظ اليونانية كما هو معلوم.

للمذهب الدينامي صورتان: أولاهما نشأت فى العصر القديم، وهى ساذجة غير ذات خطر، والثانية ابتدعها ليبنتز (1646 - 1716)، وهى أدق وأعسر، وهى الهيولى، هى جوهر من حيث هى موضوعة للصورة، والصورة هى جوهر من حيث هى مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من قبل إنه مركب منهما، وقد زعم ابن سينا وألح فى زعمه أن الهيولى تتحد أولاً «بصورة جسمية» تحقق فيها الأقطار الثلاثة، فإنها «لو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حيث لا غيركم، وكانت غير متجزئة الذات». لكن هذا غير لازم، إذ لو كانت هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهرًا تامًا، أى: كائنًا ذا وحدة، فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحادًا جوهريًا، بل كان شأنها شأن المرض، وكانت الأجسام الطبيعية مركبات عرضية عديدة الوحدة، وهذه

نتيجة يأبأها ابن سينا نفسه، فيكفى أن نقول: إن الجسم الطبيعي مركب من هيولى ومن صورة واحدة هي الصورة النوعية تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات.

فالهيولى والصورة النوعية جزءان متكاملان، فلا توجد إحداهما دون الأخرى، فيجب النظر إليهما فى المركب حيث تودى الهيولى مهمة الموضوع أو للحل، وتودى الصورة مهمة الماهية المعينة، كل منهما جوهر ناقص فى ذاته، مفتقر للآخر فى الوجود والفعل، واتحادهما أولى لا يسبقه اتحاد، وهذا هو السبب فى أنهما يؤلفان هيئة واحدة تامة، وفعل الجسم الطبيعي ليس من الهيولى وحدها، ولا من الصورة وحدها، ولا من الاثنين متجاورتين متعاونتين، بل من المركب منهما تركيباً أولياً جوهرياً، ولفكرة الجوهر الناقص أهمية كبرى فى تعيين نوع اتحاد النفس الإنسانية بالجسد، فإن القائلين بالهيولى والصورة على الوجه المتقدم، وروحانية النفس وبقائها بعد الموت، يجدون أمامهم مسألة عسيرة هي: هل النفس الإنسانية صورة جسم فتنفى بفنائه، أم هي جوهر روحانى لا يتحد بالمادة اتحاداً حقيقياً .

ويجب الاحتراز من تصور العناصر المكونة للمركب الطبيعي باقية فيه بالفعل، أى: على حيالها كما تكون خارج المركب، ذلك وهم الأكين وتصوير الخيال، ولكننا رأينا أن المركب هو من طبيعة مختلفة اختلافاً جوهرياً عن عناصره، فلا نستطيع أن نفهم اختلاف نوع المركب مع بقاء عناصره بالفعل، كما نفهم الخليط، فالواجب أن نعتقد أن العناصر «كامنة» فى المركب، باقية فيه بالقوة، كوجود البتة فى البذرة، ثم تبين بالفعل، أى بخصائصها وأفعالها، عند انحلال التركيب، لكن الأكين مضطرون من قبل مذهبهم الحسى إلى تخيل الأشياء وجحد ما لا يتخيل، فلا يحاولون تعقل الأشياء بمبادئها، و«القوة» لا تتخيل، فيأبون أن يجعلوا لها محلاً من تفكيرهم، فيصلون إلى تلك النتائج غير حافظين بمناعتها للعقل والتجربة جميعاً.

٣ - المذهب الهيلومورفي:

وإذا جئنا إلى تفسير الحى تفسيراً فلسفياً قلنا: إنه كائن واحد مع تعدد وظائفه وأعضائه، ومحال أن تكون المادة البحتة علة هذه الوحدة، فإنها ذات أجزاء متخارجة وقابلة للقسمة بالذات، ويستحيل أن تكون المادة البحتة علة الوظائف الحيوية لما يتنا من الفوارق الجوهرية بين أفعالها وأفعال الجماد. الأفعال الحيوية أرقى من القوى الفيزيكية والكيميائية مسيطرة عليها، ففى الحى إذن مبدأ مغاير للمادة هو علة حياته، وإذا كان الجسم الطيعى مركباً من هولى وصورة، كما أسلفنا، كان ذلك المبدأ صورة الجسم الحى أو نفسه قبل أن يخصص ديكارت لفظ النفس ويقصره على القوة المفكرة فى الإنسان، ويتبعه معظم المحدثين، ولا بد من مزيد تعليل لوجود النفس النامية، ومزيد شرح لطبيعتها فنقول:

من الوجهة النسيجية نجد بين الخلايا اتصالاً عجبياً يدل على الوحدة، فإن تكاثر الخلايا لا يتم بمحض انفصالها ومحض تجاوزها، بل يتم بحيث يتكون منها بدن واحد، وبحيث يخضع بعضها لبعض، حتى إنه من جزء واحد، كالسن مثلاً، يمكن معرفة طبيعة الحى كله ورسم هيكله ووصف معيشتة، فتتوزع الأعضاء أو تباينها لا يعطيا استقلالاً الواحد عن الآخر، ولكنها تسق وتتوافق، فتبين الوحدة تمام التبيين، ومما تجب ملاحظته أن العظام والمضلات والأعصاب ليست متشابهة فى جميع الأحياء، فإن هناك فرقاً جوهرياً بين عظم الإنسان وعظم الكلب مثلاً، وكثيراً ما أخطأ العلماء فى استدلالهم بفعل دواء ما فى حيوان أو حيوانات ما على فعل هذا الدواء فى الإنسان، ومن باب أولى ليس يمكن القول بأن الحى «مستعمرة خلايا» لكل منها حياتها الخاصة، هذه وحدة عرضية كالتى فى الآلات الصناعية، لا تكفى تعليلاً للوحدة النامية فى الوجود وفى الفعل على ما هو ظاهر فى الجسم الحى، فليس الحى آلة مركبة من خلايا أو من أعضاء، وإلا كان كل جزء ينتج جزءاً من الحى، بينما هو ينتج الحى بتمامه، وإذا سلمنا جدلاً أن التركيب علة الحياة - وهذا محال كما قدمنا -

سألنا عن علة التركيب ذاته، إذ ليس للمادة أن تتركب هكذا أجزاء منعينة مؤتلفة بعضها مع بعض مطردة الظهور والفعل؛ ثم سألنا عما يحفظ على الجسم ألى كيانه وهو دائم التغير حتى تزول مادته بأكملها مرات أثناء العمر.

وليس للقوى الفيزيكية والكيميائية فى الحى أفعال مستقلة، ولكنها آلات لمبدأ الحياة، وهذا هو السبب فى أنها تحدث فى الحى معلولات أشرف منها، هى الأفعال الحيوية، مما هو شأن الآلة تحت توجيه المتصرف فيها، النفس ترفعها إلى مرتبة أعلى، وتدبرها بقواها النامية والمولدة، فالعناصر المركبة للخلايا موجودة فيها على نحو أسمى من وجودها مستقلة، وأظهر ما يبين سيطرة المبدأ الحيوى أو النفس تقدم الوظيفة على العضو، فإن الأحياء المكروسكوبية تهضم وتنفس وتتناسل وتنقبض ونحس دون أعضاء، ففائدة الأعضاء المعاونة على استكمال الوظائف، لا على توفير الحياة وبناء الحى، فإن الوظائف فى أسفل سلم الأحياء منبئة فى كل الجسم، ثم تتمكن وتستكمل خلال هذا السلم.

على أنه لا ينبغى تصور النفس النامية روحية، وجوهرًا تامًا متقومًا بذاته، ومدبرًا للجسم من خارج، فى هذا التصوير لا يكون الجسم حيا، بل يكون آلة صناعية كما قال أفلاطون وديكارت، وفى هذا التصور خلط بين البساطة والروحية، النفس النامية صورة جوهرية أو قوة بسيطة غير منقسمة بالفعل وإن كانت منقسمة بالقوة، وهكذا تتحد بالجسم اتحادًا كليًا، وتحفظ عليه كيانه، وتؤلف وإياه موجودًا واحدًا هو الذى يحيا ويعمل، ليس لها مقدار لا بالذات ولا بالعرض، فهى موجودة كلها فى الجسم كله، وموجودة بقواها فى كل جزء منه، فهى فى العين بقوة الإبصار، وفى الأذن بقوة السمع، وهلم جرا، فهى فى الكل أولا وبالذات، لأنها صورته الجوهرية، وهى فى الأجزاء ثانيًا بمختلف القوى، ولو كانت متصلة بالجسم كالمحرك فقط لجار أن يقال إنها ليست فى كل جزء منه بل فى جزء واحد فقط به تحرك سائر الأجزاء؛ ولكنها متصلة بالجسم كالصورة الجوهرية، فيجب أن تكون فيه كله وفى كل جزء منه،

وجميع أفعالها تتم بأعضاء جسمية وبواسطة كفيات جسمية، وإذن فليست هي روحية، ونستطيع أن نقول: إنها مادية، لا بمعنى أنها مادة، أو أنها مركبة من هوى وصوره، إذ إنها هي صورة ومبدأ وحدة، بل بمعنى أنها عاجزة عن التقوم بذاتها باستقلال عن الجسم الذى توجد فيه ونحيه.

وليس فى الحى سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحدته، غير أن بعض الفلاسفة أخذ القوة كأنها ماهية، فوضع فى الإنسان أكثر من نفس واحدة، مثلما يذكر عن الفيلسوف الصينى «تسى تشان» من أهل القرن السادس قبل الميلاد أن قال: إن للإنسان نفسين، واحدة سفلى تقوم بوظائف الحياة النامية وتتكون من الجسم، وأخرى عليا تتكون شيئاً فشيئاً بعد الميلاد بتكاثف الهواء المستنشق، والنفس السفلى تتبع الجسم ثم تتلاشى، أما العليا فتخلد، وذهب أفلاطون إلى أن للإنسان ثلاث أنفس: واحدة فى الرأس للأفعال العقلية، وثانية فى الصدر للأفعال الغضبية، وثالثة فى أسفل الحجاب للأفعال الشهوية، وهذان الرأيان يتضمنان تمييزاً واضحاً بين الحياة النامية وحياة الإدراك، وبين ما يفنى من الإنسان وما يبقى، ولكنهما يقضيان على وحدته.

ويرى الكثيرون أن للنبات حياة حاسة، مستشهدين بانتقباض بعض النبات على الذباب أو غيره من الحشرات التى تحط عليه وتمسه، لكن الحساسية ينم عليها أفعال تلقائية تصدر دون سوابق ثابتة مجاوبة على الإحساسات، وهذه متنوعة مفاجئة، فتنوع تلك الأفعال تبعاً لها، ويستحيل على المشاهد توقع اتجاهها ومداهما وتفسيراتها ومدتها، وأفعال النبات آلية تتم على وتيرة واحدة ويمكن توقعها؛ فانتقباض النبات فعل منعكس كلى لا نتيجة إحساس.

الفكر الأول -

الذى هو حياة ونور -

أوجد الجنس المزدوج،

وأعطى البداية للفكر والكون.

الفكر الأول ثابت دائماً،
وخالد لا يتغير،
محتوي في داخله هذا الفكر الكوني،
الذى لا تدركه الحواس .

الكون الذى تدركه الحاسة
هو تصوير وصورة
للفكر الكوني الخالد
ويشبه الانعكاس فى المرآة .

هو أول كل شيء
ما عدا وجود آمون .
والثانى هو الكون،
خلق مشابها له .
وكما أن الكون هو الوجود الثانى ،
فإن هو أيضاً كيان لا يفنى،
وما دامت جميع الأشياء موجودة فى
الكون،
فإنها جزء من الكون؟
ولهذا فإنه لمن المستحيل أن أى جزء منه
يصيبه الموت .

الكون هو كل الحياة .
من أول تشييده،
لم يكن هناك على الإطلاق أى شيء
لا يستمتع بالحياة .

لا يوجد،
ولا يمكن أن يوجد،
ولن يستطيع أن يوجد
شيء ميت في الكون

آمون نور،
والمنيع الدائم للطاقة،
والمدير الخالد للحياة نفسها.
وما دامت الطاقة قد دبّرت من قبل،
فإن تقديم اللازم لها تتولاه قوانين
الكون الخالدة.
الكون له وجوده
داخل الطاقة الأبدية،
التي منها كل مسائل الحياة؛
ولهذا فإنه لمن المستحيل لها التوقف،
أو الفناء.

إنها موجودة و متماسكة
بقوة الحياة الأبدية.

يدبّر الكون تلك الحياة
لجميع الأشياء داخله.
للكون طاقتان:

واحدة تتسرب من الخلود إلى الكون،
والأخرى تتسرب عائدة إلى الحياة وما
تحتوي عليه من مخلوقات.

الفكر والروح
هما كشف للنور والحياة.
يتحرك كل شيء بفضل قوة الروح.
مادة الكون -

التي تتضمن جميع المواد -
مشبعة بالروح.
الروح خالدة مُضَاءة بالفكر.
تَلْقَى الفكر حرية كاملة من آمون.

تَحْسُ الروح وتحيط
بجميع مواد الكون.
تعطى الحياة
إلى المخلوقات العظيمة الكاملة الحية،
التي هي الكون،
والتي تعطى الحياة من جديد
إلى كل المخلوقات الكبيرة والصغيرة الحية.

الكون هو الكل،
الذي يتج ويغنى الأجزاء،
مثل الوالدين اللذين يحافظان على أطفالهما

يتلقى الكون مزيداً من الحسن من آمون،
والكون هو هذا الجمال
الذي هو دليل على عظمة الخلق.
الكون هو صورة آمون،

وما دام آمون هو الجمال الشامل،
فإن الكون لابد أن يكون جميلاً^(٤).

٤ - النظرية العلمية المعاصرة

ذكرت سابقاً أن لفظ الطبيعة تعنى الوجود الفعلى Existang مشتقة من الكلمة اللاتينية Existere التى تعنى الخروج من شىء ما، والتى هى مشتقة من Ex بمعنى الخروج من الحالة التى يتواجد عليها ليضع نفسه Sistere حيث لم يكن من قبل، ومن هنا فالكون مخلوق.

ونعود الآن إلى قصة الخلق الدينية فى الوعى الدينى على سبيل الذكر، ثم النظرية العلمية المعاصرة.

ولو حاولنا صياغة هذه النظرية على الأسلوب الفلسفى، وخلصناها من أسماء الألهة، مع قراءة مقاصد أصحابها، يمكن أن تصبح على الشكل التالى:

فى البدء كان هناك موجود واحد هو الماء ، ولم يكن ماء عاديا بل محيطا عظيما قديما أوليا، بلا بداية، وبلا حدود فى الزمان، فهو أصل الوجود والحياة، وهو مادة التكوين الأولى ، ومن هذا الماء خرج الإله للوجود بذاته ويقدرته وحده، فلا موجد له إلا ذاته، ولما كان هذا الإله مع الماء أصلا بشكل ما، فى الأزل، فمن البديهي أن يكون بدوره أوليا أزليا هذا الماء، ولما لم يكن فى الوجود موجود ظاهر القوة كالشمس، إذن لا ريب أن الشمس هى ذات عين هذا الاله، وبذا أصبح العالم الأول عنصرين أساسيين: عنصر أول هو الماء، وعنصر ثان خرج منه وهو النار، وإن هذا إنما يعنى اتلاف التقاوض فى كينونة الوجود الأولى اتلافاً لا تستطيعه إلا قدرة قادرة على جمع التقاوض، لأنها تضم فى ذاتها هذه التقاوض: الماء والنار، لذلك حمل الوجود المشكل منهما هذه الصفة، فجاء جامعاً الليل مع النهار، والسلام مع الدمار، والخير مع الشر.

وقصة الخليفة فى الهند تشبه قصة الخليفة المصرية فى أكثر من صيغة واحدة من صيغها العديدة: فالحياة خرجت من بيضة «ذهبية» كانت تطفو على الماء فى العماء ،

والإله الأكبر كان ذكراً وأثنى فهو الأب والام للأحياء كما جاء عن «رع» فى بعض الأساطير المصرية، وبناء العالم من صنع بناء ماهر فى أساطير مصر والهند على السواء، وتتفق مصر وبابل والهند على أن الإله الأكبر قد خلق الأرض بكلمة ساحرة، فأمرها بأن توجد، فبرزت على الفور إلى حيز الوجود.

إن الموقف الحالى لا يختلف كثيراً عن التصورات الأولى للوجود، وآخر ما تصوره العلماء الآن هو:

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر، لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود، وتكون جملة «فليكن الضوء» هى أول مراحل خلق العالم، لكن هذا الضوء الأول لا بد أن كان ذا موجة قصيرة، أقصر كثيراً من منطقة الضوء فوق البنفسجى، بحيث لا يراه الإنسان، بعده ظهرت الإلكترونات والنيوترونات، كما يخبرنا الفيزيائيون، ووراءها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايدروجين والهليوم فقط، كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكون ذرات.

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل - مادى، فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير فمن الممكن القول: إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج، ليصبح، رويداً رويداً «مادياً»، بالمعنى الذى تقول به الفلسفة المادية القديمة.

ربما أمكننا أن نميز عدداً من الأطوار فى عملية التبريد هذه:

الطور الصفوى: لم يكن هنا غير الضوء، ولم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية.

الطور ١: فى هذا الطور وجدت الإلكترونات وغيرها من الجسيمات الأولية، بجانب الضوء (الفوتونات).

الطور ٢: هنا ظهرت أيضاً نوايا الهيدروجين ونوايا الهليوم.

الطور ٣: فى هذا الطور وجدت أيضاً الفرات: ذرات الهيدروجين (لكن لا جزيئات) وذرات الهليوم.

الطور ٤: بالإضافة إلى الفرات ظهرت الآن الجزيئات، ومن بينها جزيئات غاز الأيلروجين ثنائية الذرة.

الطور ٥: وُجد فى هذا الطور، مع أشياء أخرى ، الماء فى صورته السائلة.

الطور ٦: فى هذا الطور وُجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر جداً فى البداية، بلورات الماء، نعى الجليد فى الصورة المتباينة المدهشة لرقائق الثلج، لتظهر أيضاً فيما بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية، ثم بلورات أخرى بعد فترة.

ونحن نحيا فى الطور السادس، نعى أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام صلبة ومعها بالطبع أيضاً سوائل وغازات، وبعيداً عنا هناك أيضاً بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية.

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبرز إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للمحد الكافى منطقة بالعالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبعد من اللازم، من الممكن أن نعتبر الحياة طوراً استثنائياً جداً داخل الطور ٦: إن الوجود المتزامن للمادة فى صور غازية وسائلة وصلبة، أمر ضرورى لما نسميه حياة، وبالمثل أيضاً الحالة الغروية التى تقع فى مكان ما بين الحالة السائلة والحالة الصلبة، تختلف المادة الحية عن التراكيب المادية غير الحية المشابهة (ظاهرياً) بنفس الطريقة التى يختلف بها طوران من الماء: مثلاً الصورة السائلة والصورة الغازية للماء.

والملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن: أكمل الاختبارات على أى من الأطوار، أبداً لن يمكن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالي أو ما بعده، فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوافر له سوى الطور ٣ - حيث الذرات فقط ولا جزيئات - فلن يتمكن - كما نفترض - مهما دقّ فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالي، كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل: كخصائص الماء، أو الثروة من صور بلورات الثلج - دك من الكائنات بالغة التعقيد.

والخصائص مثل الغازية والسائلة والصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص «طارئة»، والواضح أن صفة «حى» هى من هذه الخصائص، وهذا لا ينقل لنا الشئ الكثير، وإن كان يقترح بالفعل تناظراً مع أطوار الماء، وبالتالى اهتزت فلسفة الضغط والدفع المادية هذه - التى قدمها أيضاً آخرون، أبرهمز رينيه ديكارت - اهتزت بظهور فكرة القوة، ظهرت أولاً نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد، ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لا بد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعةً ضد الاختراق قادرةً على الدفع، وبعدة ظهرت نظرية الكهرومغناطيسية لماكسويل، وأخيراً أمكن أن يُفسّر، حتى الدفع والضغط والفعل باللامسة، بالتناثر الكهربى للقشرة الإلكترونية للذرات، كانت هذه نهاية المادية.

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط: دون أن يلحظ أحد كيف لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن وفاراداي وماكسويل، وتجاوزت ذاتها عندما وجه آينشتين وده برولى وشروينجر برنامج أبحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات واهتزازات وموجات - لم تكن ذبذبات المادة، وإنما اهتزازات أثير غير مادية يتألف من مجالات قوى، لكن هذا البرنامج قد أهمل هو الآخر واستُبدل به برامج أخرى أكثر تجريدية: مثلاً برنامج يفسّر المادة كاهتزازات مجالات احتمال.

لا يزال المعنى الكلاسيكي للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مبررة بما يكفى ، لا يزال مزدهراً، غير أن نظرية آينشتين قد تجاوزته.

وكانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكي، المعرفة الحصينة، اليقينية، معرفة مستحيلة، كان كائن على حق حينما قال: إن نظريتنا هي ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة، لكننا نادراً ما نتجح في تخمين الحقيقة؛ وأبدلاً لن نتيقن من نجاحنا، علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الخدمية.

ستيفن هوكينج يعرض صورة الكون كما يراها العلم فيقول: وصورتنا الحديثة عن الكون يرجع تاريخها فقط إلى ١٩٢٤، عندما برهن عالم الفلك الأمريكى إدوين هابل على أن مجرتنا ليست المجرة الوحيدة، والحقيقة أن هناك مجرات كثيرة أخرى بينها قطع فسيحة من فضاء خالو.

ها نحن أولاء قد رأينا كيف تغيرت فى أقل من نصف القرن نظرة الإنسان للكون التى تكونت عبر آلاف السنين، إن اكتشاف هابل أن الكون يتمدد، وتبين عدم أهمية كوكبنا فى الكون النسيج، كانا فقط نقطة البداية، ومع تراكم الدليل التجريبي والنظري، أصبح من الواضح أكثر وأكثر أن الكون له - لا بد - بداية فى الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائياً فى ١٩٧٠ بواسطة بنروز وإيلى، على أساس نظرية آينشتين للنسبية العامة، وقد بين هذا البرهان أن النسبية العامة هى وحسب نظرية متفوقة، فهى لا تستطيع أن تخبرنا بكيفية ابتداء الكون، لأنها تتنبأ بأن كل النظريات الفيزيائية، بما فيها هى ذاتها، تنهار عند بدء الكون، على أن النسبية العامة تعلن أنها مجرد نظرية جزئية، وهكذا فإن ما تظهره فى الحقيقة نظريات المقررة أنه لا بد وأن كان هناك وقت للكون المبكر جداً كان الكون فيه صغير جداً، بحيث إن المرء لا يستطيع بعد أن يتجاهل تأثيرات المقاييس الصغيرة لنظرية ميكانيكا الكم، وهى النظرية الجزئية

المظيمة الأخرى فى القرن العشرين، وهكذا أجبرنا مع بداية السبعينيات على أن نحول بحثنا عن فهم للكون من نظريتنا عما هو كبير إلى حد خارق إلى نظريتنا عما هو دقيق الصغر إلى حد خارق.

وكما سوف نرى فإن مفهوم الزمان لا معنى له قبل بدء الكون، وقد وضع القديس أوغسطين هذا لأول مرة، فعندما سئل: ماذا كان الله يفعل قبل خلق الكون؟ لم يجب أوغسطين بأنه: كان يعدّ الجحيم لمن يسألون أسئلة كهذه، وبدلاً من ذلك قال: إن الزمان هو خاصة للكون الذى خلقه الله، وإن الزمان لم يكن يوجد قبل بدء الكون.

وعندما كان معظم الناس يؤمنون بكون هو فى جوهره استاتيكي وغير متغير، فإن مسألة إذا كان أو لم تكن له بداية كانت فى الواقع مسألة ميتافيزيقية أو لاهوتية، إلا أن إدوين هابل أجرى فى ١٩٢٩ مشاهدته تعد علامة طريق، هى أنك حشما وجهت بصرك، تجده المجرات البعيدة تتحرك بسرعة بعيداً عنا، وبكلمات أخرى فإن الكون يتمدد، ويعنى هذا أن الأشياء كانت فى الأوقات السالفة أكثر اقتراباً معاً، والحقيقة أنه يبدو أنه كان ثمة وقت منذ حوالى عشرة أو عشرين ألف مليون سنة، حيث كانت الأشياء كلها فى نفس المكان بالضبط، وبالتالي فإن كثافة الكون وقتها كانت غير متناهية، وهذا الاكتشاف هو الذى أتى فى النهاية بمسألة بداية الكون إلى دنيا العلم.

وتفترض مشاهدات هابل أنه كان ثمة وقت يسمى الانفجار الكبير **big bang**، حيث كان الكون صغيراً بما لا نهاية لصغره وكثيفاً كثافة غير متناهية، ونحت ظروف كهذه تنهار كل قوانين العلم، وبالتالي تنهار كل قدرة على التنبؤ بالمستقبل، ولو كان ثمة أحداث مبكرة قبل ذلك الوقت، فإنها إذن لا يمكنها أن تؤثر فيما يحدث فى الوقت الحالى، ووجودهما هو مما يمكن تجاهله لأنه لن يكون له أى نتائج ذات مشاهدات. ويمكن للمرء أن يقول: إن الزمان له بداية عند الانفجار الكبير، بمعنى أن الأزمة السابقة عليه هى ييساطة عما لا يمكن أن يعرف، وينبغى التأكيد على أن بداية

الزمان هذه تختلف تمامًا عن تلك البدايات التي نظرناها فيما سبق، ففي كون غير متغير تكون بداية الزمان شيئًا يجب أن يفرض من خارج الكون؛ وليس من ضرورة فيزيائية لبداية ما، ويمكن للمرء أن يتصور أن الكون قد خلق بالمعنى الحرفي في أى وقت في الماضي، ومن الناحية الأخرى فإذا كان الكون يتمدد، فإنه قد تكون ثمة علل فيزيائية للسبب في أنه يجب أن تكون ثمة بداية، ويزال المرء يستطيع أن يتصور أن الكون قد خلق لحظة الانفجار الكبير، أو حتى بعد. ها بطريقة هي بالضبط تجعله يبدو كما لو كان ثمة انفجار كبير، ولكن سيكون مما لا معنى له افتراض أن الكون قد خلق «قبل» الانفجار الكبير، والخلق لا يحول دون تعدد الكون.

ويثبت في النهاية أن من الصعب جدًا وضع نظرية توصف الكون كله دفعة واحدة، وبدلاً من ذلك، فإننا نقسم المشكلة إلى أجزاء ونبتكر عددًا من النظريات الجزئية، وكل من هذه النظريات الجزئية يوصف ويتنبأ بنوع محدود من المشاهدات، مهملاً تأثير الكميات الأخرى، أو مثلاً إياها بمجموعات بسيطة من الأرقام، وقد يكون هذا التناول خطأً بالكامل، فإذا كان كل شيء في الكون يعتمد اعتماداً جوهرياً على كل شيء آخر، فقد يكون من المستحيل الاقتراب من حل تام بأن تُستقصى أجزاء المشكلة وهي منفصلة، ومع كل، فهذه بالتأكيد هي الطريقة التي صنعنا بها تقدمنا فيما مضى. والمثل الكلاسيكي مرة أخرى هو نظرية نيوتن عن الجاذبية، التي تخبرنا بأن قوة التجاذب بين جسمين تعتمد فحسب على رقم واحد مرتبط بكل جسم، هو كتلته، ولكنها فيما عدا ذلك لا تعتمد على ما تُصنع منه الأجسام، وهكذا فإن المرء لا يحتاج لنظرية عن بنية وتكوين الشمس والكواكب حتى يحسب أفلاكها.

واليوم فإن العلماء يوصفون الكون في حدود نظريتين جزئيتين أساسيتين - نظرية النسبية العامة وميكانيكا الكم، فهما الإنجازان الثقافيان العظيمان للنصف الأول من هذا القرن، ونظرية النسبية العامة تصف قوة الجاذبية وبنية الكون بالمقياس الكبير، أى: البنية بمقاييس تتراوح من عدة أميال فحسب حتى ما يصل كبره إلى مليون مليون مليون (واحد يتبعه أربعة وعشرون صفراً) من الأميال، أى: حجم الكون

القابل للرصد، وميكانيكا الكم من الجانب الآخر تتناول ظواهر بمقاييس بالغة الصغر، مثل جزء من المليون من جزء من المليون من البوصة، على أنه لسوء الحظ من المعروف أن هاتين النظريتين لا تتوافق إحداهما مع الأخرى ، فلا يمكن أن تكون كلتاها صحيحة.

وهاتان النظريتان قد أعطيتا لنا كلا من الطاقة النووية وثورة الإلكترونيات الدقيقة، إن اكتشاف نظرية كاملة موحدة هو إذن مما قد لا يساعد على بقاء نوعنا، بل إنه قد لا يؤثر في أسلوب حياتنا، على أن الناس دائماً منذ فجر المدنية لم يقتنعوا بأن يروا الأحداث على أنها غير مترابطة وغير قابلة للتفسير، فظلوا يلتمسون فهم النظام الأساسى للعالم، واليوم فإننا ما زلنا نتوق لمعرفة لماذا نحن هنا ومن أين أتينا؟ إن الرغبة الإنسانية العميقة في المعرفة لهى مبرر كافٍ لبحثنا المتصل، وهدفنا لا أقل من توصيف كامل للكون الذى نعيش فيه.

إن نظرية أينشتين للنسبية العامة تحكم فيما يبدو بنية الكون ذات المقياس الكبير، وهى ما يسمى بنظرية كلاسيكية؛ أى أنها لا تأخذ فى الحسبان مبدأ عدم اليقين لميكانيكا الكم، كما ينبغى أن تفعل بغرض التوافق مع النظريات الأخرى، والسبب فى أن هذا لم يؤدِّ إلى أى تعارض مع المشاهدة هو أن كل مجالات الجاذبية التى نخبرها طبيعياً هى مجالات ضعيفة جداً، على أن نظريات المفردة تدل على أن مجال الجاذبية ينبغى أن يصبح قوياً جداً فى موقفين على الأقل، الشقوق السوداء والانفجار الكبير، وفى مثل هذه المجالات القوية ينبغى أن تكون تأثيرات ميكانيكا الكم أمراً مهماً، وهكذا، فبمعنى ما، فإن النسبية العامة الكلاسيكية تتنبؤ بها بنقط ذات كثافة غير متناهية، تتنبأ بانتهيارها هى نفسها، غامماً مثلما تنبأت الميكانيكا الكلاسيكية (أى غير الكمية) بانتهيارها باقتراح أن الذرات ينبغى أن تنقلص إلى كثافة غير متناهية، وليس لدينا بعد نظرية متماسكة كاملة توحد النسبية العامة وميكانيكا الكم.

وعموماً، فإن ميكانيكا الكم لا تتنبأ بنتيجة وحيدة محددة لمشاهدة ما، وبدلاً من ذلك فإنها تتنبأ بعدد من النتائج الممكنة المختلفة، وتخبرنا بمدى احتمال كل واحدة

منها، بمعنى أنه إذا قام المرء بقياس نفسه على عدد كبير من أنسقة متماثلة، كل منها قد بدأ متطابقاً بالطريقة نفسها، فسيجد المرء أن نتيجة القياس تكون أ في عدد معين من الحالات، و ب في عدد مختلف وهلم جرا، ويمكن للمرء أن يتنبأ بالعدد التقريبي للمرات التي تكون النتيجة فيها أ أو ب، ولكن لا يمكن للمرء أن يتنبأ بنتيجة محددة لقياس فردي، فميكانيكا الكم تُدخل إذن في العلم عنصراً لا يمكن تجنبه من العشوائية أو عدم إمكان التنبؤ، وقد عارض إينشتين هذا معارضة قوية جداً، رغم الدور المهم الذي قام به في نشأة هذه الأفكار، وقد مُنح إينشتين جائزة نوبل لمساهمته في نظرية الكم، ومع هذا فإن إينشتين لم يقبل قط أن يكون الكون محكوماً بالصدفة، على أن معظم العلماء كانوا على استعداد لتقبل ميكانيكا الكم لأنها تتفق تماماً مع التجربة، والحقيقة أنها نظرية ناجحة على نحو رائع وهي تدخل في أساس كل العلم والتكنولوجيا الحديثة تقريباً، وهي تحكم في سلوك الترانزستور والدوائر المتكاملة، تلك العناصر الرئيسية في الأدوات الإلكترونية مثل التليفزيونات والكمبيوترات، وهي أيضاً أساس الكيمياء والبيولوجيا الحديثتين. والمجالات الوحيدة في العلم الفيزيائي التي لم تُدمج بعد فيها ميكانيكا الكم على نحو لائق هي الجاذبية وبنية الكون بالقياس الكبير.

ورغم أن الضوء مصنوع من موجات، إلا أن فرض كم بلانك يخبرنا أنه من بعض الوجوه يسلك وكأنه مكوّن من جسيمات، فهو يُبعث أو يُمتص فقط في حزمات، أو كمّات، وبالمثل، فإن مبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج يدل على أن الجسيمات تسلك من بعض الوجوه مثل الموجات، فليس لها موضع محدد، وإنما هي «تتفرش» بتوزيع له احتمال معين، ونظرية ميكانيكا الكم قد تأسست على نوع جديد بالكلية من الرياضيات لم يعد بعد يوصف العالم الحقيقي بحدود من الجسيمات والموجات؛ فملاحظات العالم هي وحدها التي قد تُوصف بهذه الحدود، وهكذا فإن ثمة ازدواجية بين الموجات والجسيمات في ميكانيكا الكم، فمن المفيد لأغراض معينة

تصور الجسيمات كموجات، ولأغراض أخرى يكون من الأفضل تصور الموجات كجسيمات، وإحدى النتائج المهمة لذلك هي أن المرء يستطيع أن يلاحظ ما يسمى بالتداخل بين مجموعتين من الموجات أو الجسيمات، أى أن ذرات مجموعة من الموجات قد تتطابق مع ذرات مجموعة أخرى.

الفصل الاول

مفهوم الطبيعة فى النظرية الطبيعية/ الواقعية

هذا الاتجاه التجريبي والمادى مشجع على دراسة الطبيعة فى ذاتها المثلة فى الميكانيكا، أى: جملة القوانين الآلية التى تعبر من مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام، وثانياً الطبيعة لذاتها، أى: جملة القوى الفيزيائية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية، وثالثاً الطبيعة فى ذاتها، أى: الجسم الحى، وقد فطنت الفلسفة المصرية القديمة لهذه الفكرة حيث يقول (تحتوى) أو (توت):

دارس الفلسفة الخالصة

هو دارس العلوم،

ليس كتنظريات خيالية،

وإنما كولاء لآمون.

لأن هذه العلوم

تكشف عن عالم.

كامل النظام.

عن طريق قوة الأرقام؛

لأن قياس أعماق البحار؛

وقوة النيران؛

وضخامة الأشياء،

تودى إلى إذكاز الرهبة

لروعة الخالق وحكمته^(١).

لذا فقد قام فلاسفة اليونان قبل سقراط يبحث هذا الموضوع، ثم قام أرسطو بصياغة الأسس العلمية الأولى للمذهب الواقعي / الطبيعي، وقد ذكرت فكرة موجزة عن هذا الاتجاه في الباب الثاني، ونتناوله بالتفصيل في هذا الفصل.

لقد اختلفت فلسفة انكسيمندر الطبيعية عن فلسفة سابقيه طاليس اختلافاً واضحاً، ويتضح هذا الاختلاف من النظر فيما أورده المؤرخون نقلاً عن ثيوفراستس من نصومه حيث يقول انكسيمندر في تلك النصوص: إن اللانهائي أو اللامحدود apeiron هو المادة الأولى للأشياء أو المبدأ الأول arche للأشياء الكائنة، وأيضاً فإن الأصل الذي يستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فئاتها طبقاً للضرورة necessity، وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر.

وقد وصف انكسيمندر هذا اللانهائي بقوله: «هذا اللانهائي دائم أولي» و«اللانهايتي خالد لا يفنى».

تلك هي النصوص التي نستند إليها في فهم رؤية انكسيمندر للعالم الطبيعي، وبداية يتضح لنا أنه انتقد نظرية طاليس حيث رفض تحديد العلة المادية للعالم ربما لأنه وجد أنه لا يجوز تحديد هذه العلة في عنصر الماء أو عنصر آخر نظراً لأن تعيين هذا المبدأ الواحد لا يمكننا من فهم كيف نشأت عنه الأشياء المتميزة.

يُعدّ بارمنيدس أباً للمادية The Father of Materialism، قد استند النقاد إلى العبارات التالية التي وصف فيها بارمنيدس الوجود قائلاً:

«إن الوجود موجود، لا يكون ولا يفسد، لأنه كل، ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له، وإنه لم يكن ولن يكون، لأنه كل مجتمع واحد، متصل، هو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شيء عن بلوغ النقطة المتساوية من المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه.

إن مذهب بارمنيدس هذا عن الوجود إنما يقوض تماماً في رأى بريه الأراء الأيونية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول، كما أنه يعارض بوضوح المذهب الهيراقليطي القائل بتولد الأشياء عن المادة وصيرورتها وانفصالها واجتماعها بالتناوب، إن كل ما زعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصيرورتها وتغيرها وتناقضها... إلخ إنما ينفه بارمنيدس باسم التفكير العقلي الواضح والمنطقي.

ومع ذلك فإن آراء المؤرخين والمفسرين تختلف حول معنى «الوجود» عند بارمنيدس، هل هو الوجود المعقول حقاً، أم أنه الوجود المادى، أم هو وجود لا مادى ولا معقول معاً؟!

يرى برنت Burnet أن عبارة بارمنيدس فى اليونانية To eon تعنى الوجود، أى أنه يقصد الشيء المحسوس الخارجى، فإثارة اللفظة «الوجود» يدل على اتجاه الذهن إلى الشيء المادى!

وقد يحسم الأمر هنا النظر فى قول بارمنيدس: «إن ما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد»، فهو لا يقابل هنا بين الوجود والفكر بحيث يفصل بينهما فصلاً تاماً حاسماً، بل على العكس؛ إنه يجمع بينهما؛ بين العارف (وهو العقل المفكر) والمعروف (أى الوجود)، يجمع بين المُدْرِك والمُدْرَك، بين العاقل والمعقول، وقد سبق له أن أكد فى الموضوع السابق من النص «أن الفكر والوجود شيء واحد»^(٢).

ولا يخفى علينا هنا تلميحات بارمنيدس إلى الفلسفات الطبيعية السابقة وبالذات فلسفة هيراقليطس، فحديثه هنا عن عنصرين طبيعيين هما النار والأرض، فالنار هى العنصر السماوى الرقيق اللطيف المتجانس، والأرض هى الجسم الثقيل التى هى أشبه بالليل المظلم، وهما عنصران متضادان تنصح الإلهة بارمنيدس بأنه ينبغى للبشر أن يسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق!! فماذا يعنى ذلك؟! هل يعنى مثلاً

أن العنصر الأول (النار) السماوى هو رمز للوجود والكيونة، وهو الصورة التى ينبغى التمسك بها حتى لا نحيد عن الحق!! أما العنصر الثانى عنصر الأرض، فهل هو رمز للاوجود أو الفراغ، ومن ثم فهو العنصر الذى ينبغى أن نمسك عن الحديث عنه، لأنه أشبه بالليل المظلم، وسيعلنا عن النهار والوضوح والحقيقة التى نجدها فى العنصر الأول؟!

إن كل الأشياء إذن مزيج من العنصرين السابقين النار والأرض، فالتار تقابل النور، والأرض تقابل الليل، ولكن هذه الأشياء قد أتت إلى الوجود فيما يبدو نتيجة للأثر المفسد الذى أحدثه استعمال الشمس الساطعة الضوء، وقد شاركت الضرورة فى الإمساك بحدود النجوم وفى تحديد مجال كل واحد منها.

يرى أرسطو أن الموجودات فى هذا العالم متدرجة فى الرقى، وأنها واقعة بين نهايتين: هيولى لا صورة لها، وصورة لا هيولى لها، ووظيفة الفلسفة الطبيعية عند أرسطو هى تبيين النشوء والارتقاء الذى سلكه العالم من هيولى إلى صورة.

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة وجب أن نمرف جملة حقائق: أولاً كل شئ فى الوجود له غاية وله وظيفة يؤديها، ولا شئ فى الوجود يتحرك إلى غير غاية، والطبيعة تعمل خير ما يمكن للسير فى هذا السيل وفى كل شئ.

دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معقولة، فحركات العالم ليست حركات ميكانيكية مجردة عن القصد، إنما كل حركاتها حتى الميكانيكية منها موجهة إلى غاية.

ويجب ألا نفهم من هذا أن كل موجود إنما يتحرك لخدمة الإنسان، فالشمس تتحرك لتضىء له نهاراً والقمر ليلاً، والنبات والحيوان خلق لطعامه وهكذا! نعم إن كل الأشياء التى هى أحط من الإنسان تتجه نحو الإنسان، وغايتها هى الإنسان، بحكم أنه أعلى منها فى سلم الرقى، ولكن مع هذا فكل موجود مهما انحط له وجود ذاتى وله غاية ذاتية، وهى موجودة لنفسها لا لنا.

ويجب الحذر أيضاً من أن تفهم من قولنا: (إن العالم يسير إلى غاية) أنه شاعر بنفسه عارف بغايته، فالتحل مثلاً يعمل لغاية معقولة، ولكنه لا يعقلها، إنما يعملها

بغريزته لا بعقله، والموجود الذى يشعر بقايته فى عالم الأرض هو الإنسان وحده، أما ما عداه فيسير إلى الغاية من غير شعور وتفكير، حتى الجساد يسير إلى غاية كذلك، فخصائصه التى فيه توضح سيره إلى غاية معقولة، ولكنه هو لا يعقلها، والعالم وإن كان يسير إلى غاية معقولة فهو سائر بالغريزة وبالطبع وإن شئت فقل بالإلهام، من غير أن يكون أمام عقله غاية واضحة يضع الخطط للمسير إليها.

فى عملية النشوء والارتقاء تجذب «الصورة» العالم إلى الرقى دائماً، والهيولى تعوقه وتؤخره، فحركة العالم تتلخص فى «جهد الصورة تشكل الهيولى ومقاومة الهيولى للصورة» ولما كان للهيولى قوة المقاومة لم تنجح الصورة دائماً بل فشلت أحياناً، وهذا هو السبب فى أن الصورة لا توجد من غير هيولى، لأنها لا تستطيع أن تغلب غلبة تامة على مقاومة الهيولى، وهذا هو السبب أيضاً فى وجود فلتات الطبيعة وغرائب الخلقة والإجهاض والولادة غير الطبيعية، ففى هذه كلها فشلت الصورة فى صوغ الهيولى، أو بعبارة أخرى فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها، ولهذا يجب على العلم أن يعنى بدراسة الأشياء الطبيعية العادية لا الشاذة، ففى الأشياء الطبيعية العادية يستطيع العلم أن ينظر الغاية التى تسعى إليها الأشياء، وبواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم، ويكثر أرسطو من استعمال كلمة «الأشياء الطبيعية» و«اللاطبيعية»، ويعنى بالأولى ما حقق غايته، أو ما غلبت فيه الصور الهيولى، وعكسها اللاتطبيعية.

يتكلم أرسطو بعد ذلك على الحركة والزمان والمكان، ويرى أن الحركة هى سير الهيولى إلى الصورة، وهى أربعة أنواع: النوع الأول، الحركة التى تؤثر فى عنصر الشئ، إيجاداً وإعداماً، الثانى: الحركة التى تغير الكيف، الثالث: الحركة التى تغير الكم زيادة ونقصاً، الرابع: حركة الانتقال أو تغير المكان، وهذا الأخير هو أهمها.

لم يقبل أرسطو ما عرف به بعضهم المكان من أنه الخلاء (أو الفراغ)، وكان يرى أن المكان الخالى محال، كذلك لم ير ما ذهب إليه بعضهم من أن المكان شئ طبيعى موجود، وإلا لكان هناك جسمان يشغلان محلاً واحداً فى زمن واحد، أعنى الشئ.

والمكان الذى يملؤه الشيء ، وإنما المكان عنده هو السطح الباطن من الجسم الحاوى للماس للسطح الظاهر من الجسم للحوى .

ويرى أن الزمان هو مقياس الحركة ، فهو يعتمد فى وجوده على الحركة (وبعبارة أخرى على التغير) ، ويقيس ما تقدم منها وما تأخر ، وإذا لم يكن فى العالم حركة لم يكن زمن ، وكما يعتمد الزمن فى وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضاً على العقل الذى يقيس ، فإذا لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن ، وقد يعترض عليه بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان ، ولكن هذا الاعتراض يزول إذا علمنا أن أرسطو يرى أن للإنسان والحوانات أزلية كأزلية الزمن .

نذكر بعد ذلك رأيه فى «سلم العالم» ، يرى أرسطو أن العالم متدرج فى الرقى ، بعضه أرقى من بعض فى الوجود وفى القيمة ، فهو فى هذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء ، ولكن ليس ذلك بمعنى تحول النوع من شئ إلى آخر أرقى منه بمرور الزمان ، فهذا النظر حديث ، لأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزلية أبدية ، فأفراد الإنسان يولدون ويموتون ، ولكن النوع الإنسانى أزلى أبدي ، كذلك الشأن فى جميع النبات والحیوان ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن هناك تحول من نوع إلى نوع بفعل الزمان كما هو مذهب «دارون» ، وإنما الترقى عند أرسطو ترقى منطقي أو ترقى فى الفكرة ، فالأدنى يحمل بذور الأعلى بالقوة ، فالإنسان هو الفرد مثلياً ، والأعلى يحمل بذور الأدنى فعلياً ، فالإنسان فيه ما فى الفرد وزيادة ، فما هو مضمّن مستر فى الجنس السافل ظاهر جلى فى الجنس العالى ، فالصورة التى تحارب للظهور فى السافل ، تحققت وانتصرت فى العالى ، ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات ، ولكن لا تتحول فيه الأنواع على مرور الزمن إلى أنواع أرقى .

وأكبر مظهر لهذا التدرج هو تركيب البنية ، أو كما سماه هو «العضوية» organization ، وإذا نحن نظرنا إلى العالم من هذه الناحية ، فأول ما يلفت نظرنا انقسامه إلى أجسام عضوية وغير عضوية ، (وهذا التقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليه

من وضع أرسطو)، ففى أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية، وفيها تضعف «الصورة» حتى تكاد تكون هيولى بلا صورة، ومع هذا فلها من غير شك صورة، وهى ككل شىء متحرك لغاية، ولكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنها، فهى تتحرك إلى الغاية بقوة خارجية كما نعبّر عنها الآن بقوة الجاذبية.

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها، فهى تحقق نفسها بنفسها، فهى تنمو، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضع حجرا على حجر، وإنما نموها من الداخل، وتحويل لما فى الخارج إلى الداخل للوصول إلى الغاية.

وفى الأجسام الطبيعية تتجلى الصورة أكثر من تجليها فى الأجسام اللاعضوية، ونظامها الداخلى أتم، وهذا التنظيم الداخلى هو ما نسميه روح الجسم العضوى أو نفسه، فعمل النفس - حتى فى الإنسان - ليست إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين الهيولى والصورة، وهذه النفس الحية فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض، فالراقى منها هو ما كان أكثر تحقيقًا للصورة.

وأول ما يسعى إليه الجسم العضوى تحقيق شخصه ونوعه، فلأول هو يتغذى، وللثانى هو يُنسل، وأحط درجات الجسم العضوى ما اقتصر على هذين العاملين: التغذى والنسل، وهذا هو النبات، وقد أفاض أرسطو فى تقسيم النبات إلى أنواع وبيان تدرجه حسب قدرته على هاتين الوظيفتين.

ويلى النبات فى الرقى الحيوان، وإذا كان النوع الراقى فيه ما فى السافل وزيادة، كان الحيوان يشارك النبات فى التغذى والنسل ويزيد فى الحس، فالإدراك بالحواس خاصة من خواص الحيوان لا النبات، ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم، لأن اللذة حس سار الألم عكسه، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللئذ وتجنب المؤلم، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة.

ويلى الحيوان فى الرقى الإنسان، وله ما للحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ويزيد عليها «العقل»، وهو المميز له عن باقى النبات والحيوان، وهو أهم وظيفة له،

ثم أخذ يشرح هذه النفس العاقلة؛ فرأى أنه من السخافة ما ذهب إليه أفلاطون من تقسيم النفس إلى أجزاء، لأن النفس شيء واحد لا يتجزأ، والأعمال التي تصدر عنها وإن كانت مختلفة، فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد، كالزجاجة الواحدة، محدبة من إحدى ناحيتها ومقعرة من الناحية الأخرى، وهى هى واحدة.

ولهذه النفس الإنسانية وظائف أو ملكات، فأحط درجاتها الإدراك بالحواس، ونحن لا ندرك بحواسنا من الشيء إلا صفاته، فنذكر من قطعة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك، ولكننا لا ندرك ما وراء ذلك، فلا ندرك جوهر الشيء وقوامه الذى اتصف بهذه الصفات، وبعبارة أخرى ما يمكن علمه هو الصورة لا الهولى .

- ٢ -

إنصافاً لابن سينا أود أن أقول: إنه يتصور العلية فى مستواها الفيزيقي، بمعنى أن بحثه فى العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها يتيح لنا تفسيراً فيزيقياً لظواهر الكون، ودليل على ذلك أننا لو انتقلنا إلى دراسته للكائنات الجزئية وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبي من أن يدرس هذه الكائنات، وهذا عكس ما نجده فى التفسير الميتافيزيقي للعلل على النحو الذى نجده عند أفلاطون، إذ إن علاقة العلية علاقة مشاركة بين المثال وبين الجزئيات، وهذه المشاركة تجعل تصوره وخاصة فى محاولة فيدون والجمهورية، تصوراً ميتافيزيقياً يتعارض مع التفسير الفيزيقي.

بين أن هذا التفسير الفيزيقي برغم أنه يسمح بالتجربة والملاحظة إلا أنه يبدو لي أنه لم يمكن الملاحظة والتجربة من العمل بكل حرية، إن هذا التفسير يحيطه ابن سينا بتصوره للغائية، ويبدو لي أن الارتباط بينه وبين التصور الغائي، هو ما جعل الكثير من العلماء يستعدون عن فكرة العلل الأربع، ويستعوضون عنها بفكرة القانون التى تعتمد على الإحصاء، وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال للعلل الجزئية.

إذا كان ابن سينا قد انتهى من بحثه في مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة، فإنه كان لزاماً عليه، لكي يفهم طبيعة الموجودات في كلِّ عمومها، أن يدرس علل هذه الموجودات، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها، وجهة وجودها أيضاً، أى أنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة، هما علتنا طبيعتها، فإنه لكي يفسر لنا وجودها، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلة هى سبب وجودها، وعلة غائية تعد سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة فى المادة، وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية، أى: مادته وصورته، وعلله الخارجية، أى: العلة الفاعلية والعلة الغائية.

نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية:

إذا رجعنا إلى ما كتبه ابن سينا عن نظريته فى العلل وأنواعها، وجدناه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرنا على القول بعلة واحدة فقط دون التسليم بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفسادة، هذان المذهبان هما المذهب القائل بعلة مادية فقط، والمذهب القائل بعلة صورية فقط، ولقد نقد ابن سينا مذهب أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة، كما نقد مذهب القائلين بالصور والأشكال والمثل، ومن نقد ابن سينا لكلا المذهبين تسنى له القول بالمادة والصورة كمبدأين أساسيين لتكوين الموجودات الطبيعية.

والواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا، على اختلاف فيما بينهما، يجد أنهما استفادا - وخاصة أرسطو - من نقد أسلافهما بحيث تولد مذهباهما من النظر فى مذاهب سابقيهما ونقدتهما لتلك المذاهب، ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذاهب سابقيه أدى به إلى مذهبه فى العلل الأربع، فهو ينقد المذاهب التى اقتصرت على علة دون غيرها من العلل، ينقد الأيونيين الأوائل؛ إذ إنهم كانوا يسحبون عن العلة المادية للأشياء، وينقد الفيثاغوريين، إذ إن اهتمامهم المفرط

بالاعداد، يؤدي إلى التركيز على العلة الصورية، وينقد هيراقليطس الذي نسب للنار دوراً مبالغاً فيه، وأنابذوقليس بمذهبه في الحب والكراهية، فهما قد ركزا اهتمامهما لإيجاد العلة الفاعلة وحدها، وينقد سقراط؛ إذ إنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها، بأفضلية كونها على ما هي عليه، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية، ومن هذا يتبع أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين، والعقل عند انكساغوراس الذي يعتبر مبدأ الحركة، والمثل الأفلاطونية في صورتها الأرسطية، يمكن أن تعطى مجتمعة، بياناً كاملاً بمبادئ الوجود وعقله.

وإذا كان ابن سينا - كما قلنا فيما سبق - قد نقد أنطيفون ومن تبعه في مذهبه من القائلين بالمادة دون الصورة، فإنه ينقد فريقاً آخر، وهو القائل بالصورة دون المادة، وإذ تم له نقد نظريتي الفريقين؛ فقد أتيح له بعد ذلك التعبير عن الجزء الإيجابي من مذهبه، وهذا هو تسلسل نظرية ابن سينا، جانب نقدي يبين فيه الأسس الخاطئة التي استند إليها بعض الفلاسفة؛ ومن ثم فأراؤهم التي بنوها على هذه الأسس خاطئة أيضاً، ثم جانب إيجابي يعبر فيه عن مذهبه.

قلت: إن ابن سينا ينقد الفريق الآخر، فيرى أنهم استخفوا بالمادة أصلاً قائلين: إنها إذا كانت موجودة في الموجودات، فإن سبب ذلك ظهور الصورة بآثارها فيها، والمقصود الأول هو الصورة؛ فمن أحاط علماً بها فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة، وإلا كان مت دخلاً فيما لا يعنيه.

وهذا المذهب خاطئ في نظره؛ إذ إنهم قد أسرفوا في استبعاد المادة، كما أسرف الفريق السابق في استبعاد الصورة، وهذا يؤدي إلى تعذر البحث في العلوم الطبيعية؛ إذ إنها تبحث في المادة والصورة من جهة تغيرها وكونها وفسادها، والصور تحتاج - لكي تتحقق في الوجود - إلى المادة، فكيف تستكمل معرفتنا إذن بالصورة، إذا استبعدنا المادة؟ إن الصورة النوعية مفترقة إلى مادة معينة تلزم لوجودها.

وبهذا يتم لابن سينا الجمع بين المادة والصورة، فالطبيعى محتاج للإحاطة بالصورة والمادة جميعاً، الصورة تكنبه علماً بهوية الشيء بالفعل أكثر من المادة، والمادة تكنسه العلم بقوة وجوده فى أكثر الأحوال، ومنهما يتم لنا العلم بجوهر الشيء.

أنواع العلل عند ابن سينا

١- العلة المادية: La Cause Materielle

يذهب ابن سينا إلى أن العلل أو المبادئ المادية تشترك فى معنى يعمها، وهو أنها فاعلة فى طبائعها لأمر غريبة عنها، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهيئات، ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها.

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هى العلة التى هى جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده.

ولكن هذه العلة المادية لا تكفى وحدها فى تصور العلية بالنسبة للموجود، إذ إنها علية انفعال سلبية، بل يجب أن يضاف إليها الاستعداد، وتنسب إلى الفاعل والغاية، ولهذا كان من الضرورى بالنسبة لابن سينا دراسة بقية العلل حتى تكتمل نظرتة إلى علل الموجودات.

٢- العلة الصورية: La Cause Formelle

هذه هى العلة الثانية التى يقول بها ابن سينا لبيان علل الموجودات، وبها تكتمل علنا الموجودات من جهة طبيعتها، إذ لابد من القول بالعتين معاً، وقد اتضح ذلك حين مناقشتى لنقد مذهب القائلين بعلة واحدة دون غيرها، سواء كانت هذه العلة مادية أو صورية، فإذا كان الفعل يتعلق بالمادة من جهة أنه فيها، وأنها بالقوة قابلة له كالنجارة فى السرير، فإنه يتعلق بالصورة من جهة أنه يفيلدها ويحصلها، كالشكل والتأليف بالنسبة للسير.

ويذهب ابن سينا إلى أن العلة الصورية، تقال على نواح شتى، ومجملها أنها تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل والتخطيط، وأنها تعد حقيقة كل شئ، كان جوهراً أو عرضاً، دليل هذا أن الصورة كعلة صورية، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءاً بالفعل، أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشئ بالفعل، بل في كونه بالقوة، وقد سبق لابن سينا الإشارة إلى ذلك حين نقد أنطيفون، وبين أن الشئ لا يعد هو ما هو من جهته مادته، وإنما بوجود الصورة يصير الشئ بالفعل.

هذه العلة الصورية تأتي أهميتها في أنها تقوم العلة المادية، ولذلك إذا كان واجب العالم الطبيعي، أن يكون ملماً بالعلل الأربع، فإنه يجب عليه على سبيل الخصوص أن يحيط علماً بالصورة حتى تتم إحاطته بمدلول المعية، أما العالم الرياضى فيكفيه معرفة العلة الصورية فقط.

فالعلة الصورية إذن - بناء على التحليل السابق - هي العلة التي هي جزء من قوام الشئ، يكون بها هو ما هو بالفعل، وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده.

٣- العلة الفاعلة، La Cause Efficiente

إذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن مبادئ الأشياء بعضها يوجد في الشئ كالمادة والصورة، وبعضها خارج الشئ كالفاعل والغاية، فإن ابن سينا يتابعه في ذلك، ويفرق - كما أشرت - بين علتى ماهية الشئ وعلتى وجوده، أى بين المادية والصورة من جهة، والفاعلية والغائية من جهة أخرى، وإذا اجتمعت علتى الماهية وعلتى الوجود، فقد أمكننا معرفة حقيقة الشئ، أى: معرفة علله الأربع سواء الموجود منها في الشئ أو الموجود منها خارج الشئ.

ودراسة ابن سينا للعلة الفاعلية والعلة الغائية ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية، إذ إن ابن سينا كثيراً ما تطرق في دراسته للعلة الفاعلة والغائية إلى بحث

موضوعات تدخل فى مجال الإلهيات، ولذلك نجلده بفصل كثير فى دراسته لهاتين العلتين، فدراسته لممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته لنظرية الفيض، ووسطه بين ذلك وبين المطالب الدينية والكلامية، كل ذلك نجد له علاقة وثيقة بدراسته لعلل الموجودات، وهذا وإن كنا لا نجلده عند أرسطو، فإننا يمكن أن نلاحظه إلى حد غير قليل فى مذهب الصدور فى الأفلاطونية المحدثة، وهذا يشير إلى التأثير الأفلاطونى فى مذهبه فى العلل بالإضافة - كما قلت - إلى جوانب دينية لا يمكن إغفالها ويمكن للدارس ملاحظتها.

٤- العلة الغائية، La Cause Finale

إذا كان من واجب العالم الطبيعى دراسة العلة المادية والصورية والفاعلة، فإنه يجب عليه أيضاً الاهتمام بدراسة العلة الغائية، إذ إن الغاية هى علة المادة التى تختار من أجل هذه الغاية، وليست هى علة للغاية، كما أنها تعد المبدأ الذى يعين الفعل ويدفع إليه، والذى يمكن أن يوجد فى تعريف الأشياء وتصورها ذاتياً.

فما هذه العلة الغائية، وما تصور ابن سينا لها، وما علاقتها بالعلل الثلاث السابقة؟

يذهب ابن سينا إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنها الخير الحقيقى، أى ما لأجله يكون الشئ، ويوضح لنا ابن سينا ارتباط الغاية بالخير الحقيقى بالرجوع إلى فكرة تنهى العلة الغائية فى الوجود، فيذهب إلى أنه إذا كانت العلة الغائية أو التمامية هى التى تكون سائر الأشياء لأجلها، ولا تكون هى من أجل شئ آخر، فإنه ينتج عن هذا وجوب تناهيها، دليل هذا أن من يعتقد كون العلل الغائية تستمر واحدة بعد أخرى، فقد أداه هذا إلى أبطال العلل التمامية ذاتها، كما أبطال طبيعة الخير التى هى العلة التمامية، فالخير هو الذى يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله، وإذا كان شئ يطلب بشئ آخر، كان نافعاً لا خيراً حقيقياً.

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة.

مثال ذلك: إنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلاً، حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة فى الوجود والأعيان.

فهو يذهب إلى أن الموجودات بعضها بالفعل من كل وجه، وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة، ومن المستحيل أن يكون شيء من الأشياء بالقوة من كل جهة، ولا ذات له بالفعل، بل لابد أن يكون من شأن كل ذى قوة أن يخرج عنها إلى الفعل المقابل لها، وإذا امتنع ذلك فلا قوة له.

- ٣ -

تبدأ الفلسفة الحديثة فى القرن السادس عشر بالإقرار بأنّ الأجسام - أى: الطبيعة - موجودة، والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً، وإن لم يكن فى مثل يقين علمنا بذاتنا، يدل على وجودها: أولاً - أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعانى المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فإنه عاطل من معانى الألوان ولا يتصورها إن أمكن وصفها له، ثانياً - أننا نميز المعنى الآتى من الحس، والمعنى الآتى من الذاكرة، فالأول مفروض علينا، والثانى تابع للإرادة تذكره أو لا تذكره، وإن ما يصاحب الأول من لغة أو ألم لا يصاحب الثانى، ثالثاً - أن الحواس يؤيد بعضها بعضاً، فالذى يرى النار يستطيع أن يمسها إن شك فى وجودها، وحيث أن يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور، على أن معانيها ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هى علامات دالة عليها، كما أن الألفاظ لا تشبه المعانى التى تقوم فى النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها، إن جواهر الأجسام خافية علينا كل الحفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فىنا معانى

هى عبارة عن انفعالنا بتأثيرها، والكيفيات: أولية وثانوية، الكيفيات الأولية هى الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهى واقعية موضوعية ملازمة للأشياء فى جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حق التمثيل، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه، وهى متناقضة لتناقض الانقسام إلى غير نهاية، والكيفيات الثانوية هى اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة، وهى ليست للأجسام فى أنفسها، وإنما هى انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية فى الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى انفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة فى تجربتنا.

والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلاسفة أن تقتنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية، وتلك نتيجة المذهب الحسى الذى بعثه روسلان وجده أوكان وهويس ويكون، وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها؛ فإن لوك ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن، ولكن سيأتى فلاسفة من الإنجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسرون الفكر كله بتداعى المعانى تداعياً كلياً، فيضمون المذهب الحسى إلى صورته القصوى.

يذهب جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٠) إلى أن الطبيعة جوهر فاعل حى، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورهما ديكارت، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس، فلا حاجة لافتراض النفس، سواء أكانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائى، والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توافر لها التركيب المطلوب مثل تركيب المخ؛ فالفكر وظيفة المخ كما أن اللوق وظيفة اللسان، وقد خلق الله المادة فاعلة، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما فى الجمادات والاحياء من نظام، ومعنى هذه العبارة الأخيرة أن تولاند كان واحداً من «الطبيعيين» المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين لعنائه وللوحى وللنفس وللآخرة! وكانوا كثيرين دعوا deists.

ولما كان المذهب المادى يستتبع الاسمية، فقد أنكر هوبس - (1588) T. Hobbes (1679) المعانى المجردة، وقال: إن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية، وفسر الحكم بأنه تركيب الفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد، وتعنى القضية السالبة أن الاسمين يختلفان فى الدلالة؛ وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وقال: إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها، أى أننا بالاستدلال نرى إن كنا نحسن أو نسيء تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعرف الموضوع فى تسميتها، وفى هذا يقول ديكارت فى ردوده: «من ذا يشك فى أن الفرنسى والألمانى يتصوران نفس المعانى أو الاستدلالات بصدد نفس الأشياء مع تصورهما ألفاظاً مختلفة كل الاختلاف؟». إذا كان هذا الفيلسوف يسلم بأن الألفاظ تدل على شيء، فلم لا يريد أن تكون ألفاظنا واستدلالاتنا متجهة إلى الشيء المدلول عليه لا إلى الكلام نفسه؟».

ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملمته، مقداره ومدته وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم بغير المتناهى، وهوبس ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد فى سلسلة العلل، ويزعم أن كل علة فهى متحركة بالضرورة لأن شيئاً لا يتحرك بفعل شيء لا يكون هو نفسه متحركاً، وهكذا نتداعى إلى غير نهاية، وهو لا يرى أنه بهذا القول يسقط مبدأ العلية الذى يستند إليه، إذ إنه يجعل من جميع العلل معلولات فلا يصل إلى علة بمعنى الكلمة، ويخلط بين سلسلة العلل المتعاقبة بالعرض، وفيها يمكن التداعى إلى غير نهاية، وبين سلسلة العلل المترتبة بالذات، وفيها يجب الوقوف عند حد، وهو يقول ضد ديكارت: إن غير المتناهى يجب أن يؤخذ بمعنى معدل، أى: بمعنى ما لا تبلغ إلى نهايته، وإن لفظ غير المتناهى لا يدل من ثمة على موجود حقيقى أو خاصية محصلة لموجود ما، بل على قصور عقولنا وانحصار طبيعتنا، فيخلط بين الموجود فى نفسه وبين طريقة تخيلنا إياه، على أنه يصرح فى مؤلفاته السياسية بأننا إذا ارتقينا فى سلسلة العلل انتهينا إلى علة

سرمدية لا علة لها، وذلك لأنه يعترف بالدين لأسباب عملية لا نظرية كما سئرى، ويقرر أنه لا يجوز أن نطلق على الله الألفاظ المقولة علينا وعلى الموجودات المتناهية، كالآلم والاحتياج والمقل والإرادة، وأن الألفاظ المعدولة وأسماء التفضيل مقبولة وحدها فى حق الله لأنها تدل على إعجابنا وخضوعنا لا على ماهية الله؛ بل إن لفظ اللاجسمى إذ نطقه على الله ما هو إلا صفة تشريفية ليس غير، لأن كل موجود فهو جسمى .

غير أن هوبس يعترف بأن الصلة القياسية متقطعة فى نقطتين: الأولى نقطة الانتقال من الميكانيكا إلى علم الطبيعة حيث نضطر إلى وقف القياس لنرى أى الظواهر هى الواقعة بالفعل من بين الظواهر الممكنة، فنكون مبادئ علم الطبيعة بتحليل تلك الظواهر، والنقطة الثانية نقطة الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان والسياسة، فإن المبادئ ههنا هى الميول والانفعالات، وهى لا تستنيط عما سبق، بل تترك فى النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس، وبالفعل كتب هوبس فى الإنسان والسياسة قبل أن يكتب فى القسمين الأولين من فلسفته، ونبه على أن لا بأس فى ذلك، لأن القسم الثالث يقوم على مبادئه الخاصة، فلا يحتاج إلى القسمين الأولين من فلسفته، وهذا يعنى فى الحقيقة استحالة معالجة الظواهر جميعاً بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المركب، أى: استحالة رد الظواهر جميعاً إلى الحركة وقوانينها، وفى هذا نقض مبين للمذهب المادى.

ذكرت سابقاً أنه ظهر اتجاه يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حى، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورها ديكرات، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس، فلا حاجة لافتراض النفس، سواء أكانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائى، والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توافر لها التركيب المطلوب، مثل تركيب المخ؛ فالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان، وقد خلق الله المادة فاعلة، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما فى الجسملادات والاحياء من نظام، ومعنى هذه العبارة الأخيرة أنّ أصحاب هذا الرأى من «الطبيعين»

المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين لعنائه وللوحى والنفس وللآخرة! وكانوا كثيرين ويطلق عليهم deists.

ويذهب هذا الاتجاه إلى أن الطبيعة مجموعة كيفيات محسوسة، وأن الله مجموعة معلولات، فلا جوهر، ولا بقاء متصل فى الزمان، ولا قوة فاعلية، فتنتهى فى الميتافيزيقا إلى الشك والعدمية، وفى الأخلاق إلى الأنانية من حيث إنه ليس لغيرنا وجود جوهرى.

وجاء دارون (1809 - 1882) C. R. Darwin وأكد هذا الاتجاه بعد أن قرأ عام (١٨٣٨) كتاب ملثوس Malthus فى مسألة السكان (١٧٩٨) ففكر فى أنه لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت، وأن الحياة «صراع فى سبيل البقاء»، وكان قد عنى بتجارب مربي الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالزواج بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضواً ملائماً لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فبحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون، فهناك إذن «انتخاب طبيعى» يشبه الانتخاب الصناعى إلا أنه خلو من القصد والنظام، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك.

فانتهى دارون إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو بضعة أصول تمت وتكاثرت وتنوعت فى زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هى: أولاً قانون الملازمة بين الحى والبيئة الخارجية؛ وثانياً قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة؛ وثالثاً قانون الوراثة، وهو يقضى بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد فى الانتخاب الصناعى، فالنظرية الدروينية آلية بحيث تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحى قسطاً ما من التلقائية كالذى تدعه له نظرية لامارك، بل

تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة في حياة النبات والحيوان، وهي لذلك لا تستيع الترقى المطرد في جميع الأحياء كما ظن البعض، فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات، فإن دارون كان قد قال: إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى للبقاء، وأن لا ميزة ترجى للذود في اكتسابها أعضاء أكثر كمالاً ما دامت ظروفها على حالها، وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطيعى تقهقراً إلى صورة أبسط إذا ما تبسط البيئة لسبب من الأسباب، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمحل لزيادتها عن الحاجة.

وقد صب هذا الاتجاه نفسه في بناء الفلسفة الوجودية، هذه الوجودية ما هى إلا لون من ألوان المذهب الحسى، فإنها تنكر المعنى الكلى وتغلو في الإنكار حتى تأبى أن تقيم وزنًا لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد، وهى وجوه بادية للعيان، فلا تنظر إلى الجزئى إلا بما هو كذلك، فتعتبر أن الماهية هى الإنية، أى: جملة الأعراض المخصصة للجزئى، فتقول: إن الوجود سابق على الماهية بهذا الاعتبار، ولشرح هذا الاتجاه اكفى هنا بالحديث عن سيرز وسارتر.

يرى سيرز أن الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة، فهو العالم، إن الآنية تتحقق على شكل وجود فى العالم، ومجموع الآنيات هو العالم، والعالم هو فى مجموعه آنية تتقدم على هيئة موجود محدد الموضوع، أما العالم بوصفه موضوعاً للعلم فهو شىء غريب عنى، ورغم ذلك فإننى أستطيع إدراك العالم لأننى فيه أحقق إمكانياتى.

ويميز سيرز بين أربع مناطق، كل منطقة تفترض المنطقة الأدنى افتراضاً سابقاً: أما الأولى فهى الطبيعة اللاعضوية، والثانية هى الحياة العضوية، والثالثة هى النفس بوصفها تجربة باطنة، أما المنطقة الرابعة فهى الروح Geist، أى النفس العاقلة فى الفلسفة التقليدية، ونظرية سيرز هذه تختلف عن نظرية صَمَوَيل الكسندر فى التطور الانبثاقى emergent evolution فخصائص أو كيفيات المستويات الدنيا ليست المتضمنة -

فى نظر يسبر - فى المستويات العليا، ذلك أن المناطق الأربع ليست متصلة بعضها مع بعض، فلكل منها حقيقتها النوعية الخاصة، فالقوانين التى تطبق على المادة، مثلاً، لا يلزم أن تستخدم وأن تطبق على الحياة، وكذلك الأمر بالنسبة للروح، فهى مختلفة من حيث النوع عن الحياة، أما الكسندر فهو يرى أن مقولات المكان والزمان تطبق حتى على منطقة الروح، بعكس يسبر الذى يرى أن لكل منطقة مقولاتها النوعية الخاصة، ولعل نظرية يسبر هذه قريبة الصلة بنظرية هارتمان فى مراتب أو طبقات الوجود Seinsstaged، وخاصة فيما يتعلق باعتراف يسبر الضمنى بقانون استقلال المستوى الأعلى بالنسبة إلى الأدنى، لكن اهتمام يسبر الأساسى هو أن يقاوم الاتجاه الذى يرمى إلى جعل إحدى المناطق هى المطلقة أو الكل فى الكل، وإخضاع المناطق الأخرى لمنطقها وقوانينها، والفلسفة يجب أن تتجنب الوقوع فى أخطاء النزعة المادية والنزعة الحيوية، وكذلك النزعتان: النفسية المتطرفة والوجودية المتطرفة، فليس لدى علم الفيزياء وعلم النفس والإنسانيات، معيار عام، ولا يمكن أن تنظم وفق مقياس أو محك واحد، ذلك أن كل نظام يخفق إذا ما ادعى أنه هو النظام الوحيد الصائب والحق، فالكون فى مجموعه لا هو بموضوع ممكن لعلم كلى عام، ولا يمكن أن يصبح موحدًا بفلسفة تنظيمية، أى: تدخله وتوحده فى نظام أو مذهب، إن تفتيت «الواحد» وتحزيته كما يكون موضوعًا للمعرفة، مسألة تجعل من يسبر فيلسوفًا يسير فى طريق جديد، يختلف عن طريق الفلسفة التقليدية التى حاولت دائمًا الوصول إلى كليات ينطوى تحتها عالم الواقع بأسره.

والحقيقة - بالنسبة للآلية التجريبية - هى كل ما يبعث على الرضا، ويحقق الإشباع، ويدر النتائج العملية النافعة، أما اللاحقيقية فهى كل ما يضر بالحياة وكل ما يجعلها عقيمة متجهمة، ففى عمليتى الإرادة والمعرفة اللتين تمارسهما الآلية التجريبية لا يكون للحقيقة صدق عام كلى، ولا يقين ملزم ضرورى، «إنّ لا حقيقة الآلية التجريبية هى حقيقة البراجماتية». فالحقيقة هى ما تتطلبه الحياة وتطلبه، وهى ما يدر النتائج، وعلى هذا، تصبح الحقيقة نسبية.

إننى أعيش بجسدى فى محيط أو بيئة، واتصل بها بواسطة أدوات وصور التخاطب الاجتماعى، واللغة، وسلوكى فى مجموعه، وبالتالي ، فأنا أقوم فى هذه البيئة، وعندما تتموضع هذه الصور المختلفة لتحققى الوجودى existential realization، فإنها لتصبح موضوعات للبحث العلمى، بوصفها وظائف فيولوجية، أو تجارب نفسية، أو أساليب اجتماعية للسلوك، لكن ما يصبح على هذا النحو موضوعا للبحث - مثل المادة والحياة والروح والوعى - لن يعد هو الشامل الخاص بالآنية التجريبية، ذلك أنه ينظر إلى كما لو كنت غطا للوجود بين غيره من الأنماط كأننى موضوع، ليس إنسانيا بعد - إننى بوصفى إنسانيا استشر حالة وجودية حية - أساسها غامض غير معروف - تشملنى وتجعلنى أوجد بوصفى جزءاً فصلاً فى جسد الإنسانية، لكنتى عندما أقوم - أنا وغيرى - من هذا الشامل، فإننا نصير عالماً لأنفسنا، فنقابل بعضنا البعض بوصفنا موضوعات فى العالم، موضوعات ذات وجود مادى ورمانى، وتظهر الذات حية، حساسة، ملاحظة، تتوحد معها على نحو تموضعى (أو متموضع) obiectifyingly.

وكما أننى آنية تجريبية، فأنا أيضاً وعى بما هو كذلك (شعور بوجه عام) Eewuscstsein überhaupt، فكل حياة غير حياة الإنسان ما هى إلا مجرد آنية فى محيط أو بيئة، والآنية الإنسانية تظهر خصبة مليئة، لأن أحوال الشامل تدخل فيها، وأنا بوصفى مجرد وعى للآنية، فلا أكون سوى جزء غير متميز معتم من البيئة، أما بوصفى وعياً بما هو كذلك، فأنا أحقق وضوحاً فى التأمل، يبدو فيه كل شئ داخلاً فى ثنائية الذات - الموضوع، وكل ما يدخل فى هذه الثنائية هو وحده الذى يصبح بالنسبة لنا موضوعياً، ووجوداً ثابتاً، والوعى - بما هو كذلك، هو - إن صح هذا القول - جهاز الاستقبال الذى يمد - عن طريق مقولاته - الأشياء بما يجعلها موضوعية، فعلى هذا النحو يتجلى كل شئ موجود فى صورة موضوعية، وعن طريق هذا التثبيت يكون قابلاً للتواصل.

ومجمل القول فى مسألة العلو عند يسبرز أن العلو هو الحقيقة الواقعية، أى: الفعلية التى ليس وراءها شيء، أى: الوجود المتحقق تحققاً فعلياً، ولذلك فإن العلو يشملنا كأنه إطار أو محيط لا نقوى على الخروج منه، إذ ليس خارج الوجود شيء نخرج إليه.

وواضح أن يسبرز لا بد أن يرفض كل فلسفة واحدة، وكل مذهب ينغلق - بدعوى معرفة الواحد - داخل نظرة أحادية دجماطيقية، لكننا نقع فى الخطأ ونبعد عن الصواب، إذا ما اعتقدنا أن يسبرز يفضله للنزعة الواحدية، يأخذ النزعة المقابلة التى تقول بالكثرة، فمذهب الكثرة يرى رأياً دجماطيقياً مؤداه أن ليس ثمة واحد، وأن الكثرة غير مرتبط بعضها ببعض، وبذلك يؤكد - على نحو فيه مفارقة - الارتباط الذى ينكره، ومن هذه المقدمات لا بد لـ يسبرز أن يرفض نوعين من المذاهب، يحاول كل منهما أن يقدم نظاماً للعالم مغلقاً، فالوضعيات التى تعمم التفكير الميكانيكى والواقعية التجريبية، تتخذ الخطوة الخاطئة من الناحية المنهجية، التى تستقل من الخاص إلى العام، ومن الجزء إلى الكل، أما المثالية فهى - من ناحية أخرى - إما أن تجعل الأفكار مواداً *materializes the ideas* أو تردّها إلى حقائق صادقة *valid*، وكل من المذهبين (الوضعى والمثالى) يخضع الوحيد والخاص للكل والعام، وكلاهما بنقض النظر عن الحقيقة الإنسانية، يحول الفرد العيى الملموس إلى موضوع تجريبى أو إلى فكرة فارغة.

وموقف سارتر فيما يتعلق بأصل العالم ووجود الله (وهما مشكلتان ميثافيزيقيتان حسب اصطلاحه) يمكن أن يوجز على النحو التالى :

ليس ثمة إلا نوعان من الموجودات: الموجود فى ذاته، والموجود لذاته، والموجود الواقعى هو الـ «ما هو - فى - ذاته» (ولنرمز له بالرمز س) أما الموجود الثانى فهو الرعى الإنسانى، أو الـ «ما هو - لذاته»، الذى هو فى الواقع سلب للموجود الواقعى الحقيقى (ولنرمز له بالرمز ص)، وس لا يمكن أن يكون هو الله، لأنه كثيف وأصم،

وص لا يمكن أيضاً أن يكون هو الله، لأنه فى أساسه وجوهه، ناقص، ويبنى - من الناحية الأنطولوجية - بعد س، وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله س . ص ما هو إلا تحطيم لـ س، فإنه غير واع لا يكون إلهاً.

والنتيجة هى أن البحث عن أصل العالم، بحث لا جدوى منه ولا معنى له، إنه اهتمام لا ضرر منه، لكنه لا يفضى إلى نتيجة أيا كانت.

يبدأ سارتر كتابه «الوجود والعدم» بالشفرة بين ضريرين من الوجود: أحدهما «ما هو - لذاته» pour-soi (= الوعى. الكوجيتو)، والآخر هو «ما هو - فى - ذاته» en-soi (الذى يتوحد مع عالم الأشياء، ومع الموضوعية)، ويتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلق بذاته، أى: لا تربطه بنفسه علاقة ما، إنه هو ما هو، بمنأى عن كل تغير وتحول وزمانية (التي لا تظهر إلا «بما هو - لذاته»)، وفى حالة من الإمكان *contingence* الكامل، وعلى العكس من ذلك نجد أن «ما هو - لذاته» - الذى يتوحد مع الوجود الإنسانى - هو الذات الحرة التى تخلق وتصنع باستمرار وجودها، ويخصص سارتر معظم كتابه لتحليل بناء هذا الـ «ما هو - لذاته» تحليلاً أنطولوجياً فنومولوجياً، ويبدأ بالسؤال عن العلاقة أو الصلة *rapport* التى تقوم بين الـ «ما هو - لذاته» والـ «ما هو - فى ذاته»، وواضح أن سارتر يتبع هيدجر فى فهمه للذاتية والموضوعية.

و«الوجود والعدم» هو - كما يدل على ذلك عنوانه الفرعى - «محاولة لبناء أنطولوجيا فنومولوجية»، والأنطولوجيا هى - كما رأينا - وصف لبناءات الوجود، وهى تتميز عن الميتافيزيقا بوصفها بحثاً فى أصل هذا الوجود، وداخل هذا الوصف الأنطولوجى، يحصر سارتر نفسه، فهو يتبع كل من هوسرل وهيدجر فى رفضه للثنائية الكتبية: ثنائية الوجود والظاهرة، ذلك أن الوجود - فى نظره - هو مجموع الظواهر، فليس ثمة موجود وراءها يختلف عنها، بعبارة أخرى: إن الوجود هو كلية تجلياته.

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيزيقى، يستخدم - بمهارته المعهودة - الفكرة الشائقة، فكرة الـ «ما هو لذاته»، فحتم أن قرر دفعة واحدة وقاطعة - فى

الصفحات الأولى من كتابه - أن الوجود هو فقط الـ «ما هو - فى - ذاته» وأن الـ «ما هو - لذاته» ما هو إلا خواء وفراغ، قيمته كلها تتمثل فى أنه يجعل الوجود يظهر وقابلاً لأن يعرف، منذ هذا التقرير وما من مكان هناك لآى موجود آخر أيا كان.

- ٤ -

هل الفن تقليد، أم إبداع؟ فباستعراض عصور الفن المختلفة حتى المدرسة التأثيرية، نجد أن العالم الخارجى مرجع الفن والفنانين، وعلى الرغم من اختلافات الفنانين فى ترجمته فى عصور متتالية، ويفرديات متنوعة، وينقط تركيز متعددة، إلا أن الطبيعة الخارجية كانت مصدر الفكرة الفنية ونهايتها، تقاس جودة الأعمال الفنية بالاقتراب منها، وضحالتها بالابتعاد عنها، ووصلت الحالة مع المدرسة التى نبعت فى الأراضى المنخفضة إلى تقليد غاية فى الدقة لدقائق الأشياء، كما يظهر ذلك جلياً فى أعمال الفنان «هانز هولبين» (١٤٩٧ - ١٥٤٣) الذى كان يبرر أدق التفاصيل، حتى نسيج القماش ونقشته، وتفاصيل الأرض والسقف، ويظهر ذلك بوضوح أكثر لو أننا استعرضنا المدرسة التأثيرية برجالها المتنوعة، ونزعاتها المختلفة، لرأينا أن ثورتها فى الضوء واللون لم تخرجها من إطار الفن كتقليد، فأعمال «فان جوخ» (١٨٥٣ - ١٨٩٠) فى: «غرفة نومه»، و«عباد الشمس»، و«الحقول المختلفة»، وصوره الشخصية، إنما كان يستلهمها من نماذج موجودة أمامه فى الطبيعة، وكان ذلك شأن «بول سيزان» (١٨٣٩ - ١٩٠٦) بتفاحه المشهور، ومناظره الطبيعية، وبيوته الهندسية، و«بول جوجان» (١٨٤٨ - ١٩٠٣) بنسائه التاهيتيات، وحقله ذات المساحات الشاسعة، ولا تخلو أعمال «جورج سورا» (١٨٥٩ - ١٨٩١) الذى نمت على يديه النزعة التنقيطية، من هذه الحقيقة، فمرجعه الأسمى - رغم الفكر الذى كان يخطط به صوره - هو الطبيعة، كما تبدو فى حداثته، وشخصه بوجه عام، كذلك الحال مع «هلبير جرمان إدجار ديجان» (١٨٣٤ - ١٩١٧)، و«كميل بيسارو» (١٨٣١ - ١٩٠٣)، و«كلود مونيه» (١٨٤٠ - ١٩٢٦)، و«ألفريد سيلي» (١٨٣٩ -

- ١٨٩٩)، و«بيير أوجست رنوار» (١٨٤١ - ١٩١٩)، وكل من سايروا النزعة التأثيرية.

الإدراك الحسى^(٣): لعل هذا ينقلنا إلى الأساس الذى بنى عليه الفن كتقليد، وهو ما نسميه «الإدراك الحسى» perception، ففى هذا الإدراك يعتقد الفنان أن الحقيقة الفنية موجودة خارج كيانه، وهو يدأب على البحث عنها وكشفها وتسجيلها، وبخاصة فى الوقت الذى لم تكن فيه الكاميرا قد اكتشفت بعد، كان هم الفن ومؤازريه، والذين يرعونه، أن يسجل لهم الحقائق البصرية، والحقائق البصرية تأتى على درجات فى تاريخ الإنسانية، فكلما اتجهنا إلى الفنون البدائية والقديمة كانت محاولة التسجيل رمزية أكثر منها واقعية، لكن العامل البصرى واضح فى أن ذاك رجل، وهذا حيوان، وتلك آتية، ويمكن التعرف على كل من هذه الأشياء بما تحمله من مضامين بصرية لا نخطئها، وعلى الرغم من التحريفات الأولى فى الفن البدائى، والمصرى القديم، والفن الإغريقى، إلا أن هذه التحريفات كانت تقل تدريجياً كلما اقترب الفنان من تسجيل الحقيقة الواقعية خارجه، حتى إنه بوصوله لعصر النهضة الإيطالية كشف قواعد المنظور، والظل والنور، وبدأت الصور تظهر ولها ثلاثة أبعاد، وترسم فى فراغ، مما جعل الحقيقة البصرية تبدو فى ذروتها.

ولا تخلو أعمال «مايكل أنجلو» (١٤٧٥ - ١٥٦٤)، و«رافاييل سانزيو» (١٤٨٣ - ١٥٢٠)، و«ليوناردو دافنشى» (١٤٥٢ - ١٥١٩)، من تحريفات، لكنها تحريفات لو قيست بتحريفات «دونيكو إلبريكو» (١٥٤١ - ١٦١٤) لكانت أقل بكثير، وفى ذروة الفن بمعناه البصرى على أيدي فنانين أمثال: «ميرانت فان رين» (١٦٠٦ - ١٦٦٩)، و«بيستريول روبنز» (١٥٧٧ - ١٦٤٠)، و«أوجين دلاكروا» (١٧٩٨ - ١٨٦٣)، و«نيكولا بوسان» (١٥٩٣ - ١٦٦٥)، و«كلود لوران» (١٦١١ - ١٦٨٢)، و«ج. ب. كامبل كورو» (١٧٩٦ - ١٨٧٥) - يلاحظ أن للمحاولات فى اتجاه إيراد الحقيقة البصرية، وإن اختلف الفنانون فى كشفها إلا أنها باستمرار كانت محاولات وراء كشف الواقع البصرى الذى يوجد خارج الإنسان: بنظمه، وعلاقاته،

وأبعاده الثلاثة، ولا يمكن الادعاء بأن محاولات الفنانين البصرية كانت تخلو من الإبداع، فإن ذلك يعد ادعاء مغالى فيه، فعمليات الإبداع هنا مقصورة على التنظيم التشكيلي داخل إطار الحقيقة البصرية التي كان الفنان لا يستطيع الخروج منها.

ومع ذلك كان هناك تفاوت بين الفنانين فى نسبة الإبداع فى أعمالهم التى تسعى إلى تسجيل الحقيقة البصرية، فلا تستوى أعمال «أوجين دلاكروا» مع أعمال «جاكوليس دافيد» (١٧٤٨ - ١٨٢٥) مثلاً، الأول كان أكثر تأليفاً؛ بينما الثانى أكثر التزاماً، للدرجة أن تخرج الحقيقة البصرية فى تكامل ميت طغت عليه الحرفة والتقنية دون أن يجد الفنان حرية التشكيلية، كما هو الحال مع دلاكروا وبخاصة فى لوحته المشهورة «الحرية تقود الشعب».

وتتلى أكاديميات الفنون بالإنتاج الأكاديمي وبخاصة فى الفترة التى تسبق الحركة التأثيرية، وهذا الإنتاج مؤسس على تسجيل الطبيعة وإظهار الواقع البصري بقواعد وأصول محفوظة، والأوان محددة، كان يتوارثها التلميذ عن أستاذه ويورثها لمن سيأتى بعده، وكان لا يسمح فيها بالإبداع، فالأصل أن يلتزم التلميذ بالتعليمات المدرسية التى تمكنه من إبراز تلك الحقيقة البصرية، ويلتزم متحف خاص لصور الوجوه Portrait Gallery، وهو ملئ بمحاولات لتسجيل سحن الوجوه كما لو كانت صوراً فوتوغرافية - للتدليل على ذلك، وهى صور للقادة المشهورين والسياسيين، وبينها صورة لمدام «تسو» صاحبة متحف الشمع المشهور بلندن.

والخلاصة أن الفن كتقليد يعنى محاولة محاكاة المراتب فى العالم الخارجى، ونقل تفاصيلها وخصائصها بأمانة، والتقليل قدر الإمكان من العوامل الذاتية فى هذا النقل، أى: يعتمد فى هذا الصدد على الإدراك الحسى، أى: على «ميكانيزم» الرؤية للتعرف على الأشياء الخارجية وتسجيلها، والعين حين تدرك الأشياء دون أن يتدخل الوجدان فى الرؤية، فإنها تنتهى حتماً إلى عملية تسجيل للمراتب، وهذا التسجيل أقدر عليه الكاميرا الملونة وآلة السينما، حيث يمكن بأمانة نقل العالم الخارجى بصورة ملونة دقيقة، ولكن الإنسان الفنان شئ آخر، لديه إحساسات ووجدانات،

ويتأثر ويؤثر، لذلك اتجه مدخله فى القرن العشرين على الأخص إلى رد فعل على المدخل الذى كان سائداً، وهو الاعتماد على الإدراك الحسى فحسب، وعليه ظهر مدخل جديد مؤسس على الإدراك الكلى conception.

- 5 -

إذا نظرنا إلى مفهوم الطبيعة فى النصوص الهرمسية، نجد أنها لا تخرج عن المفهوم الطبيعى / الواقعى، بل تسرى تلك الرؤية فى الشعر المصرى المعاصر بصفة عامة، فى هذا يقول تحوتى:

الجانب الأرضى من الكون

يبدو شاقاً متوحشاً،

دون نغمات شجية.

ولهذا أرسل آمون

جوفه آلهة الفنون؛

لتحيا بين البشر،

وتوحى إليهم بالموسيقى؛

لكى يستطيع الناس

عبادة الخالد.

مع الثناء على النعمة،

فى نغمات موسيقية،

مع تساييح سماوية

وهكذا، لتنتلق فى عبادة آمون،

مع شكر عميق؛

لأن الكلمات وحدها تُسبِّح

عندما يقبلها^(٤).

ونجد نفس المفهوم / الطبيعي / الواقعي في الفردوس المفقود للشاعر الإنجليزي
جون ميلتون John Milton .

ومع ذلك فلا يزال لدى شيء من الشك
ولن يتقشع إلا بشرحك وإيضاحك
فعندما أنطلق إلى إطار هذا الكون البديع، هذا العالم
الذي يتكون من السماء والأرض، وأشرع في حساب
أحجامها، فأرى أن الأرض نقطة أو حبة
أو ذرة، إذا قورنت بالسماء
وما فيها من نجوم كثيرة، يبدو أنها تدور
في مساحات تستعصى على الإدراك (فذلك
ما تدل عليه المسافات فيما بيننا وسرعة عودتها
إلى مواقعها كل يوم) لا لسبب إلا لترسل ضوءها
حول هذه الأرض المصمتة، هذه النقطة الصغيرة،
نهاراً أو ليلاً، وفي كل هذا الإطار الشاسع
لا نفع لها سوى ذلك، فإننى بميزان العقل كثيراً ما أدهش
كيف أن الطبيعة الحكيمة الشحيحة على نفسها يمكن أن ترتكب
هذه التناقضات الصارخة، فتخلق بأيدٍ بسطتها كل البسط
أجراماً كثيرة أشرف وأسمى،
وأعظم وأشد تنوعاً، لهذه الغاية وحدها،
حسبما يظهر لى، وأن تفرض عليها أن تدور في أفلاكها
دورات دائبة لا تهدأ، ويوماً بعد يوم

تتكرر، والأرض ساكنة كسول،
وكان ينبغي لها أن تتحرك بسبب صغر نطاقها،
إذ سُخِّرَ لها ما هو أشرف وأسمى منها، فتحققَ
غايتها دون أدنى حركة، وتلقى
المكافأة مما تعود به تلك الرحلات المُسَخَّرة لها،
دفئاً وضوءاً، وهى رحلاتٌ تجري بسرعة لا تقدرُ عليها المادة
بل لا أجدُ أرقاماً تستطيعُ وصفَ تلك السرعةِ الخارقة^(٥).
ولجد نفس الروح فى الشعر الألمانى أيضا.

الشاعر الألماني أوغست ولهم شليجل (١٨١٨ - ١٧٦٧) A. W. Schlegel

مقاطع من قصيدة: «أنغام الحياة - Méloides de la vie - أو: «البجعة والنسر» -
وقد ترجمتها (مدام دوستايل) من الألمانية إلى الفرنسية فى كتابها: «عن ألمانيا» مع
مقدمة قصيرة، نقلها بكاملها إلى العربية:

«القصيدة التالية بعنوان: «أنغام الحياة»، تقف فيها البجعة أمام النسر، البجعة
ترمز إلى الوجود التأملى، والنسر إلى القوى العاتى، وفى انتقال الكلام من البجعة
إلى النسر، أو العكس، تتغير النغمة الشعرية، ولكن الغناء بين الاثنين يجمعه المقطع
الشعرى نفسه فى روى واحد.

وقد تضمنت هذه القطعة من التناغم العناصر الحقيقية: تناغم الموسيقى الداخلية
الروحية، لا التقليدية، ندرك ذلك بالانفعال لا بالتفكير، والموهبة التى صنعتها،
جعلت منه شعراً حقيقياً.

● «البجعة: تمضى حياتى الهادئة بين الأمواج، لاترسم عليها غير خطوط
خفيفة، سرعان ما تضيع فى البعيد.

أما الأديم المتجدد من حين لآخر، فيعيد صورتى على وجهه دون أن يشوهدا.

- «النسر: الصخور الوعرة، هي موطنى، وأسبح فى الهواء، فى قلب العاصفة، وفى أثناء الصيد، أو المعارك أو الأخطار، أُنطلق فى طيرانى الجسور.
- «البجعة: نسيم السماء العليل، الرائد يَمْنَعْنِى، وأريج الغابات يجتلبنى يخفة نحو الشاطئ، متهادية مع الأصيل، بأجنحتى البيضاء فوق المياه الأرجوانية.
- «النسر: عندما تقتلع الأعاصير أشجار السديان يجتاحنى غبطة النصر وأسائل الصواعق هل هي مختبئة فى فعلها المدمر؟
- «البجعة: مأخوذة بنظرات (أبولون)، أجسر على الاغتسال فى أمواج التناغم، وراقدة عند أقدامه، أصنى إلى الأغنيات المترددة فى وادى المعبد.
- «النسر: يومى إلى عرش (جوبيتر)، فأحط على هيكله وأبحث عن الصاعقة، وفى أثناء نومي تغطى أجنحتى الثقيلة صولجان ملك العالم.
- «البجعة: نظراتى التنبؤية كثيرا ما تتأمل النجوم والقبة الزرقاء التى تنعكس على صفحة المياه، ويدعونى الأسف الشديد إلى العودة نحو موطنى، هناك فى بلاد النجوم.
- «النسر: من نعومة أظفارى وأنا أطلع بثبات وبمزيد من الفرح نحو الشمس الخالدة، أنا لا أستطيع الهبوط فى الغبار الأرضى فأنا نسيب الآلهة.
- «البجعة: الحياة الوادعة تؤدي إلى الموت، عندما تمررنى من علاقتى، وتعيد إلى صوتى نغميته، تنطلق حنجرتى فى غنائها، تخلد الزمن المهيّب.
- «النسر: إنَّ الروح كالعنقاء المحترقة فوق النار المشتعلة تنطلق منها وتحلّق حرة طليقة، ونحى قدرها الألهى، فشعلة الموت تعيد إليها شبابها. (١)».
- ومن اللامحات الشعرية الغريبة يمكن أن نورد النموذج الآتى لرونسارا، نظم هذا الشعر فى القرن السادس عشر:

« أَيَّتْهَا الصَّبِيَّةُ الْعَلْبَةُ

تَعَالَى مَعِي

لَتَفْقَدَ الزَّهْرَةَ الَّتِي تَفْتَحُ هَذَا الصَّبَاحَ

وَنَشَاهِدَ إِذَا كَانَ ثَوْبُهَا الْمَخْمَلِيُّ

لَمْ تَعْتَرِهِ الشَّمْسُ

وَتَزَلُّهُ عِنْدَ الْعَشِيِّ.

إِنْ نَبَاتَ مَغْطَفُهَا الْمَخْمَلِيُّ

تُشْبِهُ الْوَأْنَ يَشْرَتُكَ

لَقَدْ وَهَتْ تِلْكَ الزَّهْرَةُ

وَسَقَطَتْ،

سَقَطَتْ عِبرَ زَمَنِ يَسِيرٍ، قَصِيرٍ،

وَتَرَكَتْ بَنَاتِهَا الْجَمِيلَةَ تَتَشَرُّ دُونَهَا.

فَيَا أَيَّتْهَا الطَّبِيعَةُ الْقَاسِيَةُ

أَيَّتْهَا الْخَالَةُ وَالْأُمُّ الْآخَرَى،

مَا دَامَتْ مِثْلُ تِلْكَ الزَّهْرَةِ

لَا تُعْمَرُ

إِلَّا مِنْذُ الصَّبَاحِ حَتَّى الْمَسَاءِ.

فَإِذَا وَثَّقَتْ بِي

أَيَّتْهَا الصَّبِيَّةُ الطَّيِّبَةُ

اقْطُفِي شَبَابَكَ

اقطفه قبل أن يتبّل
 وقبل أن يُلْمَّ بِكَ الهرمُ
 ويُذِلَّ زهرةَ شبابك
 كما أذبلَ شبابَ هذه الزهرة^(٧).

حاول رونسار في هذه القصيدة تعميق تجربة الحياة والموت والجمال والزمن والقيح، وهو الرحم العجيب الذي يحتضن الموت والحياة، كما شهدنا من خلالها الطبيعة الأم والام الحقيقية التي تعول أبناءها في زمن يسير، تحمل هذه القصيدة مأساوية الشعر كله؛ ففيها الطبيعة التي تنمى الزهر وتبذل الجمال وهي ليست عقلية بل انفعالية، والزهرة التي ذبلت هي زهرة الصبا والجمال، زهرة العمر ما لبثت أن تداعت وأعيت وفنيت، تعبر القصيدة إذاً عن معاناة زوالية منقبضة، وعن حسرة الزمن وموت الأشياء والحين إلى المطلق الدائم، لكن سرعان ما يشحن صدره بالغيظ على تلك الطبيعة ويحس بالانفصام بين رغبته وإرادته، ما دامت هي تبذل الجمال ثم تختلسه تاركة وراءها النفس وهي تعاني الحسرة واللوعة، تنصب لعنة الشاعر على الطبيعة لأنها بنظرة سادية تقتنرس أبناءها في المساء بعد أن ولدتهم في الصباح، وقد تمثلت الزهرة بالإنسان فتصوّرت مأساته في الزمن والكونية، تمثل هذه القصيدة التجربة الشعرية في أعماقها لأنها صوّرت تجربة الإنسان في ترجّحه بين تيّار الحياة والموت، كما صوّرت معضلة الإنسان في جبريّته وتخييره، لقد فطن رونسار إلى هذه التناقضات، فحملت قصيدته نوعاً من الرثائية تنسكب فيها مأسى النفس^(٨).

وفي هذه المختارات مصادر ومراجع مختلفة، بعضها انتخبناه من مراجع قيمة تناولت الموضوع بالترجمة المباشرة الصادقة.

العاجرة دلو كنت دوليل Le Conte de lisle

الظهيرة ملكة الصيف تضطجع في السهل
 تنهمر في نقاب فضي من أعالي السماء الزرقاء.

كلُّ شَيْءٍ يَصْمِتُ ،
والهواء يشتعل ويحترق وهو خامد الانفاس
والأرضُ هاجعةٌ ، راكدةٌ فى مدارها النارى .
المدى لا حدَّ له
وليس للحقول ظلال
ولقد نَصَبَ حيث كان القطيع يرتوى
والغابة النائية فى تخومها القائمة ،
تضطجعُ هناك ، متجمدةٌ فى راحتها الثقيلة .
وحدها السنايلُ الكبيرةُ الناصجةُ
تتشرُّ وتنسبطُ فى البعد ،
كبحرٍ مُذهَّبٍ ، غيرِ حافلةٍ بالنوم
وهى الأنيَّةُ المسألةُ للأرض المقدسة ، ترتشفُ دونَ وجلٍ
كأسَ الشمسِ
وأحياناً تنبعثُ مثلُ زفرةٍ من أرواحها الملتهية
ومن أحضان السنايلِ المثقلة التى تنهأسُ فيما بينها
تتبرى وتتشرُّ فوجاتٌ متمهِّلةٌ ، ومهيبة
ومختصرٌ وتموتُ عند الأفقِ الأغبر
وئمةٌ بعضُ العجولِ البيضِ ، قربَ ذلك
تضطجعُ بين العشبِ
ولعابها يسيلُ يبطء على ذقونها الكثيفة
وهى تفتنى بعيونها

المرهقة، المتهاكة، الكبيرة،
 حُلْمُهَا الداخلي الذي لا تنتهى منه أبداً.
 فيا أيها الإنسانُ
 إذا كان قلبك مُقْعَماً بالفرح أو بالمرارة
 وعبرت عند الظهيرة فى الحقول السَّيِّئة،
 أُهْرَبْ وتَوَكَّلْ
 فالطبيعة فارغة، والشمس تُهْلِكُ.
 ليس من شيءٍ حى هنا
 وليس من شيءٍ حزين أو فرح.
 لكنْ إذا قُدِّرَ لك أن تتحرَّرَ من أوهام البكاء والضحك
 وقد أتهكك السَّعَى إلى نِسْيانِ
 هذا العالم المضطربِ
 ولم تُعَدِّ تدرى إذا كان عليك
 أن تُبارك أو تلعنَ
 وأردت أن تتألَّ للهِ رُكْبَةً ومُكْتَبَةً،
 تعال، فالشمسُ تخاطبك بالمبارات الرائعة
 فى لهيها الذى لا ينطفىء
 استغرق دون نهاية
 ثم عُدَّ إلى المدن الصغيرة الحفيرة،
 وقد ابتلَّ قلبك مراراً فى العدم الإلهى «^(١)».
 لعل المذهب الطيسى/ الواقسى قد تكامل وبلغ أوجه مع ليكونت دى ليل، فنختار
 من قصائده «نوم النمر» حيث يقول:

تحت أشجار الأكاجو السوداء
وفى الهواء الثقيل المتجمد
والمقعم والمكتظ بالذباب .
تندلى أغصان الدغل المزهرة والمتشابكة
وتنتشر وتمتد فيما دون الأرومات
وهى ترجع البيقاء الرائحة والمشغبة
والريلاء ذات المتن الأصفر
والقروذ المفترسة



إلى ذلك المكان يعود قاتل
الثيران والأحصنة
ومحاذاة الجلود القديمة الميتة
التي نبتَ عليها الطحلب ، يعود
تعباً ومشووماً بخطى متوازنة .
إنه يسير وهو يحككُ منكيهَ المكتنزين
اللذين غشيتهما التواءات والحدوش
ومن شلقه الفاجر والمثقل بالظما
تنبعث زفرة جشّة وخاطفة
وباهتزاز قاطب
فإنه يربع العظايات والسقايات
المتلمظة بنار الظهيرة
تزهق ويطاير الشرر عنها وهى مولى بين الأعشاب الغبراء
وفى خفير من الغراب لا تلج الشمس

يتهالك ويقعى
متمدداً على إحدى الصخور المنبسطة
ويلكح قدميه ويصقلهما
ويرُعرش عينيه الذهبيتين اللتين يغيم فيهما النعاس.
وفى آوهم قواه الخامدة
فإنه يحرك ذنبه ويرُعرش منكيه
ويحلم بأنه عبر
النباتات الخضراء
يغزر بقفزة أظافره النازقة
فى لحم الثيران التى تولى رابعة
باعثة المصيج والحوار^(١٠)

هذه قصيدة برناسية خالصة، قصيدة نحتية وصفية واقعية، استحضرت المظاهر وأبقتها على حقيقتها الفعلية، ونقلتنا إلى الأجواء الاستوائية، وعرفتنا على فلذة من الطبيعة البرية الأولى بكل ما تنطوى عليه من توحش وقسوة فى المظاهر والعناصر.

لقد استحضر لنا الشاعر المشهد، ولم يغفل عن دقائق الألوان التى يطرب لها البرناسى أشد الطرب، وهذه اللوحات قد تكون الأدل على موضوعية البرناسى إزاء الطبيعة وعدم انحيازه إليها كما كان يلجأ الرومنسى، فهو يثبت مالها وما عليها، بينما الرومنسى يبدع لها صوراَ مثالية، والبرناسى ذكر الألوان بألوانها والذباب وكثرته ولون البينغاء والرتلاء، لم يقبحها ولم يجمّلها ولم يكسوها بالأحلام والأوهام القيمة فى نفسه، والبيغور (النمر) نفسه كان من تلك المظاهر التى اتسقت إلينا بحقيقتها وروعها وقوتها وضعفها وخيرها وشرها.

قال (لو كنت دوايل) فى قصيدة له بعنوان «البحيرة»:

«بحيرة شاحبة، هى البحر، ملطخة بالجزر الدكناء،
التماسيح فيها سريعة النماء، ترنق الماء الرهيب وتقضُّ بالأسنان.

وحين يُصعد الليلُ العبوسُ بخارُهُ وينشره،
تتطلق زويدة من البعوض فى طنينها الحاد البغيض،
تخرج من الوحل الساخن، ومن العشب الداخن،
تمرور فى الهواء الثقيل أفواجا أفواجا،
على حين هناك فهود وأسود فى خلال الأدغال الكثيفة الدجاء،
متخمة من اللحم الحى، دامية الحلقوم،
... : وفوق هذه المياه الرحيبة الدكناء،
وهذه الجزر الاسوانة
دون انقطاع وبلا نهاية، يبدو - حائماً -
نوعٌ من صمت الموت يتمثل دائماً
فى آلاف الأصوات المكبوتة. . . »

الرؤية الواقعية للطبيعة عند أحمد شوقي:

لقد أحب شوقي الطبيعة، فخرج إلى آفاقها الرحبة، ووصفها وصفا حيا مؤثراً،
وقد ساعدته رحلاته الكثيرة إلى أوروبا وتركيا على مشاهدة المناظر الطبيعية الخلابة
التمثلة فى الأنهار والجبال والحدائق والسهول والربى والوهاد، فضلاً عن المناظر
الطبيعية فى مصر بنيلها ونخيلها وريفها وسواقيها وشمسها وخضرتها.

فالتبيعة الأوروبية وصفها فى عدد من القصائد نذكر منها قصيدته «بلدة المؤمر»
لناظرها فى بهجة مناظرها». ويقصد بها مدينة «جنيف» وضواحيها، حيث الصور
مستمدة من الطبيعة الأوروبية الجميلة.

يقول شوقي:

ناجيت من أهوى وناجاني بها	بين الرياض وبين ماء (سويسرا)
حيث الجبال صفارها وكبارها	من كل أبيض في الفضاء وأخضرها
تجد الغمام بها ييوتا فأنجلت	مشبوية الاجرام شائبة الذرى
والصخر عال ، قام يشبه قاعدا	وأناف مكشوف الجوانب منلرا
بين الكواكب والسحاب ترى له	أذنا من الحجر الأصم ومشفرا
والسفع من أى الجهات أتيته	ألفيته درجا يوج ملورا
نشرا لفضاء عليه عقد نجومه	فبدا زيرجده بهن مجوهرها
وتنظمت بين البيوت كأنها	أوكار طير أو خميس عسكرا
والنجم يبعث للحياة ضياءه	والكهرياء تضيء أثناء الثرى ^(١١)

ووصف مشاهد الطبيعة وهو فى طريقه إلى الأستانة قادما من أوروبا والتي يستهلها بيته الشهيرين:

تلك الطبيعة قف بنا يا سارى	حتى أريك جميل صنع البارى
الأرض حولك والسماء اهتزتا	لسروائع الآيات والأثار

ووصفه للبوسفور الذى يندؤه بقوله:

على أى الجنان بنا عمر ؟	وفى أى الحدائق تستقر
رويدا أيها الملك الأبر	بلفت بنا الربوع فأتت حمر

أما الطبيعة فى مصر فيكنى شاعدا على استمداد الصورة من مفرداتها الحسية، قصيدة «الربيع ووادى النيل» التى يصف فيها الطبيعة المصرية بنباتها وزهورها وفضائها وشمسها وغيمها ومائها وسواقيها.

ولن نتوقف عند هذه القصيدة لأننا سنحللها عند حديثنا عن السمات الفنية،
وسنختار قصيدة أخرى استمدت صورها من الطبيعة المصرية في منطقة الجزيرة وحي
الجزيرة، حيث امتزجت الطبيعة بالتاريخ الفرعوني المتمثل في الأهرام وأبى الهول.

يقول شوقي في سينته التي يعارض بها سينية البحترى:

وكأنى أرى الجزيرة أيكا	نفست طيره بأرخم جرس
قلها النيل فاستحت فتولرت	منه بالجسرين عرى وليس
وأرى النيل (كالمقيق) بواد	يه وإن كان كوثر المتحسى
ابن ماء السماء ذو الموكب الفخم	الذى يحسر العيون ويغشى
لا ترى في ركابه غير مشن	بخميل وشاكر فقبل عرس
وأرى الجزيرة الحزينة ثكلى	لم تقف بعد من مناحة عرس
أكثرت ضجة السواقي عليه	ومسؤول البراع عنه بهيمس
وقيام النخيل صفرون شعرا	ونجمردت غير طوف ولس
وكان الأهرام ميرات فرعو	ن ييوم على الجبابر يخس
أو قناطير تائق فيها	الف جاب وألف صاحب مكس
ورمين الرممال أفطس إلا	أنه صنع جنة غير فطس
تجلى حقيقة الناس فيه	سبح الخلق في أسارير أنسى

في هذا النص نجد معالم الطبيعة المصرية في بعض أركانها، حيث الجزيرة بأيكها
وأشجارها ونيلها وجسرها، والجزيرة بجلالها وصمتها، وسواقيها ونخيلها.

وقد امتزجت الطبيعة بالتاريخ، حيث الأهرام وأبو الهول يشرفان من عل على
منطقة الجزيرة، يحملان هراقة التاريخ، وأصالة الماضي التليد.

إنها لوحة ناطقة، وصورة حية يعجز أمهر الرسامين عن إبداعها، ولكن يلاحظ
عليه الطابع الجزئى والطابع الكلى.

فالصورة الجزئية عنده بليغة مؤثرة حين تؤدي وظيفتها الفنية مستقلة عن أخواتها، بحيث تكون ناجحة في غايتها التعبيرية عن المعنى المقرد المراد منها، ولكنها حين تكون خيوطا في نسيج الكل يبدو تنافرها وعدم تمازجها.

فالصورة عنده ليست عضوية، بمعنى أنها لا تنمو ولا تتأزر في البنية العضوية للقصيدة، فهي ليست لبنات متماسكة في البناء العام، مما يفقدها وحدة الجو النفسي، ووحدة الشاعر التي صاغتها.

ولنضرب مثالا على ذلك هو قصيدة «الريح ووادى النيل» التي تعد من أهم قصائده في وصف الطبيعة.

لقد بدأها بداية نضرة ملونة بهيجة، فكل ما في الطبيعة مشرق جميل، حيث الأرض تلقى الريح بالأعراس والأفراح، والورد يتفتح مسرورا يثنى على الفتح، والنسيم يقبله كما تقبل الشفاه حدود الملاح، والياسمين لطيف نقى كضوء الصباح، ولكن هذه الصورة الجزئية الحافلة بالبهجة والأشراق لا تلبث أن تقطع فجأة لتواجه بصور حزينة قائمة تثير النفس بما فيها من ذكر الدم والشكل والكآبة والأتراح.

وفي غمرة هذه الصور الحزينة القائمة يفجؤنا شوقي بصور بهيجة ملونة للسرو، والنخل المتزين كبنات فرعون في المواكب، والفضاء اللامع المصقول كحائط من مرمر، والشمس التي تبدو أبهى من العروس، والماء الذي يتجلى كالزئبق، ولكنه لا يلبث أن يقطع مشاعرنا السعيدة، بهذه الصورة الحزينة للسواقي التي تندب، وتئن، وتنوح، وتشكو، وتبكي، بل تبكي وتضحك في وقت واحد!

إن الصور الجزئية على هذا النحو تفتقد وحدة الجو النفسي، فهي مشاهد متتابعة من الفرح والحزن، والتفاؤل والتشاؤم، والنضرة والذبول، وهذا يجعل الصورة الفنية متناقضة لا تتجانس مع رؤية الشاعر المتفردة للمشهد الواحد!

إن المشاهد لا يوجد بينها إلا الخيال الذي أبدعها، فهي دليل على المهارة الفنية، أو الخيال اللعوب كما سماه، ولكنها لا تقوم دليلا على وحدة الشعور النفسي،

والصدق الوجداني في رؤية الطبيعة رؤية متجانسة متماسكة، وذلك لاهتمامه بالواقع الخارجي على حساب الواقع الوجداني.

إن معظم الصور الفنية عند شوقي يبدو فيها التركيز على التماثل الخارجي أكثر من التركيز على الطابع الوجداني، فمعجم الصور عنده حافل بالمفردات الحسية البراقة، كالجوهر، والفضة، والعسجد، والمرمر، واللؤلؤ، والدر، ولكن هذا العالم المتألق المترف الباذخ الذي يذكرنا بعالم ابن المعتز - وكلاهما يتشابه في النشأة والبيئة - يبدو في كثير من الأحيان تجريديا يفتقد حرارة الشعور، وخفق النبض الانساني.

غير أننا ينبغي أن نسجل أن هذه الخصيصة لا تنحب على كل شعره، فهناك قصائد من الشعر الوجداني الذي يمتزج فيه بالطبيعة امتزاجا وجدانيا صادقا، والصور العديدة التي نقلناها عند حديثنا عن التشخيص خير دليل على ذلك.

مشاهد الطبيعة

تلك الطبيعة ؛ قف بنا يا ساري
حَتَّى أريكَ بَدِيعَ صَنعِ الباري
الأرضُ حَوْلَكَ والسَّمَاءُ اهْتَزَّتْ
لِرَوَائِعِ الأَيْمَاتِ والأَنْشَارِ
مِنْ كُلِّ نَاطِقَةِ الْجَلالِ ، كَأَنَّهَا
أَمُّ الْكِتَابِ عَلَى لِسَانِ الْقَارِي
دَلَّتْ عَلَى مَلِكِ الْمُلُوكِ ، فَلَمْ تَدَعْ
لَدِلَّةِ الْفُقَهَاءِ والأَخْبَارِ
مِنْ شَكِّ فَبِهِ فَنظَرَةٌ فِي صَنْعِهِ
تَمْحُو أَثِيمَ الشَّكِّ والإنكارِ

* * *

كُشِفَ الْغِطَاءُ عَنِ (الطُّرُوقِ) وَاشْرَقَتْ
مِنْهُ الطَّبِيعَةُ غَيْرَ ذَاتِ مِتَارِ
شَبَّهَتْهَا (بِلَقِيسَ) فَسَوَّقَ سَرِيرَهَا
فِي نَضْرَةٍ ، وَمَوَاقِبِ ، وَجَوَارِي
أَوْ (بَابِنِ دَاوُدَ) وَوَايَعَ مُلْكِيهِ
وَمَعَالِمِ لِلْعَزِّ فِيهِ كِبَارِ
هُوجُ الرِّيحِ خَوَاشِعَ نَفْسِ بَابِهِ
وَالطَّيْرِ فِيهِ نَوَاقِسُ الْمَنَارِ

* * *

قَامَتْ عَلَى ضِلَالِ الْجَنَانِ كَانَهَا
 كَمْ فِي الْحَمَائِلِ وَهِيَ بَعْضُ إِمَانِهَا
 وَحَبِيرَةٌ عَنْهَا الثِّيَابُ ، وَبَضَةٌ
 وَضَحُوكِ سِنَّ تَمَلُّ الدُّنْيَا سَتَى
 وَوَحِيدَةٌ بِالنَّجْدِ تَشْكُو وَحْشَةً
 وَضَوَانُ يُزْجِي الْخُلْدَ لِلْأَبْرَارِ
 مِنْ ذَاتِ خَلْخَالٍ ، وَذَاتِ سِوَارِ
 فِي النَّاعِمَاتِ تَجْرُ فَضْلُ إِذَارِ
 وَغَرِيقَةٌ فِي دَمْعِهَا الْمَذَارِ
 وَكَثِيرَةٌ الْأَثْرَابِ بِالْأَغْوَارِ

وَلَقَدْ تَمَرُّ عَلَى الْغَدِيرِ تَخَالُهُ
 حُلُوُ السَّلْسَلِ مَوْجُهُ وَخَرِيرُهُ
 مُدَّتْ سَوَاعِدُ مَالِهِ وَتَأَلَّقَتْ
 بِنَسَابٍ فِي مَخْضَلَةٍ مَبْتَلَةٍ
 زَهْرَاءُ عَوْنِ الْعَاشِقِينَ عَلَى الْهَوَى
 قَامَ الْجَلِيدُ بِهَا وَسَلَّ ، كَأَنَّهُ
 وَتَرَى السَّمَاءَ ضَحَى وَفِي جَنِّحِ الدُّجَى
 فَمِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ سَلَكَتْ وَمَلْهَبِ
 مِنْ كُلِّ مَنَهَرِ الْجَوَانِبِ وَالْأُذَى
 عَقَدَ الضَّرِيبُ لَهُ عِمَامَةً فَارِعَ
 وَمَكْذُوبٍ بِالْجَنِّ رِيحَ لَصَوْنِهَا
 مَلَأَ الْفَضَاءَ عَلَى الْمَسَامِعِ ضَجَّةُ
 وَكَأَنَّمَا طُوفَانُ نُوحٍ مَا تَرَى
 يَجْرِي عَلَى مِثْلِ الصَّرَاطِ ، وَتَارَةً
 وَالنَّبْتُ مِرَّةً رَهَتْ بِإِطَارِ
 كَسَائِمِ مَرَّتْ عَلَى أَوْتَارِ
 فِيهَا الْجَوَاهِرُ مِنْ حَصَى وَجِمَارِ
 مَسْجُوجَةٍ مِنْ سُنْدُسٍ وَنُضَارِ
 مُخْتَارَةِ الشُّعْرَاءِ فِي آذَارِ
 دَمْعُ الْعَصْبَانَةِ بَلَّ غُفْنِ عِلَارِ
 مُشَقَّةٍ مِنْ أَنْهَرٍ وَيَحَارِ
 جِبِلَانٍ مِنْ صَخَرٍ وَمَاءٍ جَارِ
 غَمَرِ الْحَقِيفِ ، مُجَلَّلِي بَوْفَارِ
 جَمُّ الْمَهَابَةِ مِنْ شُبُوحِ نَزَارِ
 فِي الْمَاءِ مُتَحَدِرًا وَفِي التِّيَارِ
 فَكَأَنَّمَا مَلَأَ الْجِيَهَاتِ ضَوَارِ
 وَالْفُلُكُ قَدْ مِخَتْ حَيْثُ قِطَارِ
 مَا بَيْنَ هَاوِيَةٍ وَجُسُفٍ هَارِ

جَابَ الْمَمَالِكَ حَزَنُهَا وَسُهُولُهَا . وَطَوَى شِعَابَ (الصَّرْبِ) (وَالْبَلْفَارِ)
 حَتَّى رَمَى بِرِحَالِنَا وَرَجَائِنَا
 مَلِكٌ يَمْفَرُكُهُ إِذَا اسْتَقْبَلَتْهُ
 تَاجَانِ : تَاجُ هُدًى ، وَتَاجُ فُخَارِ
 سَكَنَ (الشُّرْيَا) مُسْتَقَرَّ جَلَالِهِ
 وَمَثَتْ مَكَارِمُهُ إِلَى الْأَمْصَارِ
 فَالْشَّرْقُ يُسْقَى دِيَمَةً يَمِينِهِ
 وَالْغَرْبُ تُعْطِرُهُ غِيُوثُ يَسَارِ
 وَمِلَاتِنُ الْبَرَيْنِ فِي إِعْظَامِهِ
 وَعَوَالِمُ الْبَحْرَيْنِ فِي الْإِكَارِ
 اللَّهُ أَيْدُهُ بِأَمْصَادِ الشُّرَى
 فِي صَوْرَةِ الْمُتَدَجِّجِ الْجُرَّارِ
 الصَّاعِدِينَ إِلَى الْعَدُوِّ عَلَى الظُّبَى
 الْمُشْتَرِينَ اللَّهُ بِالْأَنْبَاءِ ، وَالْأَ
 الْقَائِمِينَ عَلَى لُؤَاءِ نَبِيهِ

* *

يَا عَرَشَ (قُطْنَطَيْنِ) ، نِلْتُ مَكَانَةً
 لَمْ تُعْطَهَا فِي سَالِبِ الْأَعْصَارِ
 شَرُفْتُ بِالصَّدِيقِ ، وَالْفَارُوقِ ، بَلْ
 بِالْأَقْرَبِ الْأَذْنَى مِنَ الْمُخْتَارِ
 حَامِيَ الْخِلَافَةِ مَجْدِهَا وَكَيَانِهَا
 بِالرَّأْيِ آوَيْتُهُ وَبِالْبِتَارِ

* *

تَاهَتْ (فُرُوقُ) عَلَى الْعَوَاصِمِ ، وَازْدَعَتْ
 بِجَمِّ الْجَلَالِ ، كَأَنَّمَا كُرْسِيُهُ
 اخْلَدَتْ عَلَى (الْبُوسْفُورِ) رُخْرُقُهَا دُجَى
 فَالْسَبْرُ يَنْظُرُ مِنْ نَوَافِذِ مَنَازِلِ
 وَكَوَاكِبُ الْجُوزَاءِ تَخْطُرُ فِي الرِّبَى
 وَأَسْمُ الْخَلِيفَةِ فِي الْجِهَاتِ مُتَوَرِّ
 تَاهَتْ فِي شَرْفِ الْقُصُورِ ، وَطَالَمَا
 بِجُلُوسِ أَصِيدَ بِأَذْغِ الْمَقْدَارِ
 جُزْءٌ مِنَ الْكُورِ سِيَّ ذِي الْأَنْوَارِ
 وَتَلَالَاتُ كَمَنَازِلِ الْأَقْفَارِ
 وَالشَّمْسُ تَمُوتُ مَطْلَعَةً مِنْ دَارِ
 (وَالنَّسْرِ) مَطْلَعُهُ مِنَ الْأَشْجَارِ
 تَبْلُو السَّبِيلُ بِهِ ، وَيَهْدِي السَّارِيَ
 كَتَبُوهُ فِي الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ

* *

يا واحِدَ الإسلامِ غيرِ مُدافع
لى فى ثَنائِكَ - وهو باقٍ خالِدٌ -
أَخْلَصْتُ حُبِّي فى الإمامِ دِيانَةً
لَمْ أَلْمَسْ عَرَضَ الحَيَاةِ ، وَإِنَّمَا
إِنَّ الصَّنِيعَةَ لَا تَكُونُ كَرَمَةً
والحُبُّ لَيْسَ بِمُضَادِّقٍ مَا لَمْ تُكُنْ
والشَّعْرُ إِنجِيلٌ إِذَا اسْتَعْمَلْتَهُ
وَتَنَيْتَ عَنْ كَثَرِ الحِيَاظِ عَنَانَهُ
عِنْدَ المَوَاهِلِ مِنْ سِيَّاسَةِ دَعْوِهِمْ
هَذَا مُقَامٌ أَنْتَ فِيهِ مُحَمَّدٌ
إِنَّ السَّهْلَ - وَأَنْتَ وَحْدَكَ كَهْفُهُ -
لَمْ يَبْقَ غَيْرُكَ مَنْ يَقُولُ : أَصُونُهُ
أَنَا فى رَمَاتِكَ وَاحِدَ الأشْعَارِ
شِعْرٌ عَلَى الشَّعْرِى الْمُنِيعَةِ زَارِى
وَجَعَلْتَهُ حَتَّى الْمَمَاتِ شِعَارِى
أَفْرَضْتُهُ فى اللهِ وَالْمُخْتَارِ
حَتَّى تَقْلَعَهَا كَرَمٌ نَجَارِ
حَسَنَ التَّكْرِمِ فِيهِ وَالْإِشَارِ
فى نَشْرِ مَكْرُمَةٍ وَسَرِّ عَوَارِ
إِنَّ الْأَدِيبَ مُسَامِعٌ وَمُضَارِى
سِرٌّ ، وَعِنْدَكَ سَائِرُ الْأَسْرَارِ
أَعْدَاءُ ذَاتِكَ فِرْقَةٌ فى النَّارِ
بَيْنَ الْمَعَاقِلِ مِنْكَ وَالْأَسْوَارِ
صَنَّهُ بِحَوْلِ الْوَاحِدِ السَّقَّارِ^(١٧)



ونجد أيضا أن المفهوم الطيعى / الواقعى يسرى فى شعر صلاح عبد الصبور
فيقول:

٢- أغنية صغيرة

إليك يا صديقتى أغنية صغيرة
عن طائر صغير
فى عشه واحدة الزغيب
والفه الحبيب
يكفيهما من الشرابِ حسونا متقل
ومن يبادر الغلالِ حبتان

وفى ظلام الليل يعقد الجناح صرّةً من الحنان
 على وحيد الزغب
 ذات مساءً، سطّ من على السماء أجمل مفهوم
 ليشرب النداء
 ويهلك الأشلاء والنداء
 وحرار طائري الصنوبر برهةً، ثم انتفض...
 معبرةً، صديقتى... حكايتى حزينة الختام
 لأننى حزين..... (١٣)

الفصل الثاني

مفهوم الطبيعة فى النظرية المثالية / الرومانسية

- ١ -

الانتقال من البحث المادى فى أصل العالم إلى البحث المثالى فيه :

لقد انتقل الفكر اليونانى من البحث المادى عن أصل العالم الطبيعى ممثلاً فى المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس - وانكسيمندر - انكسيمانس وهيراقليطس) إلى البحث عن أصل له من منظور عقلى مثالى، وتم ذلك فى البداية على يد فيثاغورس والفيثاغوريين، وقد تطور هذا الأمر على يد سقراط حينما انتقد هو الآخر التفسيرات المادية للعالم الطبيعى، ولفت انتباه أفلاطون إلى ضرورة البحث عن علة إلهية للمخلق والنظام، وقد اتجه البحث الطبيعى الأفلاطونى إلى ذلك بالفعل، وكشف أفلاطون عن دور «الصانع» الإلهى فى عملية الخلق، واستمر الحال على هذا المنوال على يد أرسطو حيث كانت الغاية هى العلة المسيطرة على بحثه فى الطبيعة، وقد رد أرسطو النظام والغاية فى العالم الطبيعى إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك أى إلى الإله.

وينبغى أن نلاحظ هنا أن ذلك الاتجاه نحو التطوير والتجديد لا يتوقف عند حد الانتقال من التفسير المادى إلى التفسير المثالى، بل حدثت تطورات وتعديلات داخل كل منهما؛ فالتفسيرات التى قدمها الطبيعيون الأوائل لم يرضَ عنها الذريون، وقدموا تفسيراً ذرياً وليس عنصرياً للعالم الطبيعى، ونفس الشيء بالنسبة للتفسيرات المثالية؛ فما قدمه الفيثاغوريون رفضه الإيليون، وفضلوا أن ينظروا إلى العالم نظرة واحدة تؤكد الثبات وتنفى الحركة.

إن السياق التاريخى لتطور الفلسفة اليونانية يحتم أن نبدأ بالحديث عن الفلسفة الطبيعية للفيثاغوريين قبل الجوابب الأخرى لفلسفتهم، ذلك لأن السؤال الذى ربما

شغل فيثاغورس بعد دراسته لأراء فلاسفة ملطية هو: كيف يمكن رد هذا العالم الطبيعي إلى أحد العناصر الأربعة في الوقت الذي تبدو فيه الأشياء أصناما كثيرة ومتمايزة؟!

إن التفسيرات المادية التي قال بها هؤلاء لا يمكن أن نجد فيها إجابة عن مثل هذا السؤال، إذ لو أن مبدأ الكائنات الطبيعية اتصف بصفة من صفات أحد العناصر للحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابقاً عليها في الوجود، فضلاً عن أننا لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذي يميز بعضها عن البعض، ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به؟!

في ضوء تلك الصعوبات التي تثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة، بدأ فيثاغورس تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات، ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أن اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان، وهما من نفس المادة، واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أن أوتارها من نفس المادة، ترجع في الحالتين إلى المدد، أي: إلى شدة الضربات أو خفتها في الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار أو قصرها في الحالة الثانية، لقد اكتشف فيثاغورس أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فأوضح أن الانغام تقوم خصائصها بنسب عديدة وترجم عنها بالأرقام.

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية في تفسير الطبيعة حيث كان السؤال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات على الطبيعة ككل؟ فتكون الأعداد هي المفسر للاختلافات الكاتنة بين الأشياء كما فرت الاختلاف بين النغمات الموسيقية؟!

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم، إذ يمكن تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عديداً؛ فلقد اكتشف أن الاختلاف بينهما إنما يكمن في اختلاف أشكالها أو صورها الخارجية، كما اكتشف وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل

الهندسى حيث كانت الأعداد فى ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسية؛ فالعدد هو النقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع كما هو مبين فى الرسم التالى:



ولما كانت الأعداد وبصورة متعددة تمثل أشكالاً هندسية، وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيائية تختلف فى أشكالها أو صورها الخارجية، فبالإمكان إذن اكتشاف الصلة بين أشكال الطبيعة والمنجزات الهندسية؛ إذ تختلف الأشكال الهندسية من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة فى مكان، فليس لها أية خصائص مادية، وكل ما تتميز به هو خصائص صورية، ولقد رأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الاختلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على اختلافات فى التكوين الهندسى، إن مؤدى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى، فإن هذا الأمر لا أهمية له الآن؛ إذ إننا لسنا بحاجة إلى نسبة أى خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها، وكل ما يجب أن ننسب إليها هو القدرة على التشكل فى صور هندسية، فطبيعة الأشياء التى تعد أساس تحديد ماهيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة eidos.

وبالطبع فلن يصعب علينا إدراك ما فى هذا من ثورة حقيقية فى تفسير العالم الطبيعى لدى الفيثاغوريين، إذا ما أدركنا الأساس الذى قامت عليه هذه الثورة، إنه الاعتماد عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادة التى صنعت منها، بل بالرجوع إلى صورتها التى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً رياضياً.

وقد كشف أرسطو عن جوهر التفسير الفيثاغورى للعالم الطبيعى حينما قال: «أنهم رأوا أن مبادئ الأعداد (الرياضيات) هى مبادئ كل الأشياء وأن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار».

ولو تساؤلنا: على أى نحو يكون الشبه بين الأعداد والأشياء ؟ هل توجد الأعداد منفصلة عن الأشياء المحسوسة أم أن الأشياء هى نفسها أعداد؟! يجيبنا أرسطو بأن الفيثاغوريين يرون «أن الأشياء نفسها أعداد رياضية»، فهم قد وحدوا بين عالم الموجودات الحسية وعالم الأعداد، وقد ساعدتهم على ذلك كما قلنا سابقاً أن الأعداد لم تكن لديهم مجرد أرقام حسابية، بل كانت أشكالاً وصوراً هندسية.

وربما يكون السؤال الأكثر أهمية هنا هو: كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعي من الأعداد؟!

يمكننا الرجوع هنا إلى نص أوردته ديوجين اللايرسى عن أحد الفيثاغوريين يقول فيه: «إن الوحدة هى مبدأ كل شيء»، صدرت عنها الثنائية وهى لا نهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المسطحات، ومن المسطحات المجسمات، ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهى الهواء والنار والماء والأرض، ومن حركتها تكون العالم الحسى الكروى الذى تكونت الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه».

لقد أوضح هذا النص كيف جاءت الأشياء المحسوسة المكونة من العناصر الأربعة من الأعداد بدءاً من العدد واحد الذى يمثل الوحدة وهى مبدأ كل شيء، وقد فسر أرسطو ذلك فقال بأن العدد واحد تصدر عنه بقية الأعداد؛ فإذا نظرنا إليه فى ذاته ظهرت فرديته، وإن نظرنا إليه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائى، وعندهما تصدر كل الأعداد التى هى بمثابة النقاط والخطوط، ومنها تتشكل المسطحات، ومن المسطحات تكون للمجسمات، أى: الأجسام المحسوسة بعناصرها الأربعة.

على هذا النحو، أكد الفيثاغوريون أن للحسوس يمكن أن يصدر عن المعقول، ورغم أن هذا الأمر يتصف بعدم المعقولية فى نظر الحداثيين كما أشارت برت Burt إلى

ذلك؛ إلا أن وضعه في سياق التاريخ وفهمه في ضوء النظرية الفيثاغورية عن الأعداد يجعله أمراً مفهوماً ومعقولاً خاصة إذا ما أدركنا المفزى الحقيقي للتفسير الفيثاغورى ألا وهو أنهم أرادوا تفسير الاختلافات الكائنة بين الأشياء والكائنات في هذا العالم الطبيعي، ولم يكن ممكناً أن يفسروها في ضوء نظرية العناصر المادية الأربعة، فهذه العناصر تشكل مادة الأشياء، ولم يبق أمامهم إلا أن ينظروا إلى الأمر من زاوية اختلاف الأشكال الهندسية لهذه الأشياء، وهنا يمكن بصورة معينة إرجاع الاختلافات بين الكائنات إلى الاختلافات في صورها، ولما كان الشكل أو الصورة - *ei dos* يمر عنه - في ذلك الوقت الذي لا يزال يُخلط فيه بين الحساب والهندسة - بالأعداد الرياضية، فليس غريباً إذن أن ينتهى الفيثاغوريون إلى القول بأن جوهر العالم هو «الأعداد» أما العالم المادى نفسه، فإن تفسيرهم له قد لا يختلف كثيراً عن التفسيرات السابقة؛ فهم كانكسيماثس يرون أن العالم الطبيعي أشبه بكائن حتى ضخم يتوحد عن طريق التنفس بخلاء غير متناه هو عبارة عن هواء غايه في اللطافة، وهذا الهواء هو أيضاً غير متناه، ويفضل وجوده العالم بين الأشياء وحولها تفصل الأشياء بعضها عن البعض.

«النار، كجوهر للعالم»

إن أول ما يطالعنا عند هيراقليطس هو قوله في شلرته الشهيرة:

«إن هذا العالم *Kosmos* وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التي تشتعل بحساب (أي بمقاييس متظمة) وتخبر بحسابه».

فى هذه العبارة يكثف رؤيته لحقيقة العالم الطبيعي وجوهره، فاللوهوس الذي يحكم جميع الأشياء ويحركها هو «النار»، سواء كان في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل، وقبل أن نتطرق إلى معنى هذه النار وماهيتها يجدر بنا أن نتبادل عن معنى «لم يخلقه إله أو بشر؟»

إن هيراقليطس بهذه العبارة ربما يريد أن يؤكد انتمائه إلى الفكر الأيوني الذي الذي ينظر إلى الكون ككل على أنه قد نشأ من تلقاء نفسه، وأن كل العمليات التي تجري فيه إنما تجري من تلقاء ذاتها، ومن جانب آخر ربما تكون هذه إشارة ساخرة من هيراقليطس لمقيدة اليونانيين حول الألهة الأوليمبية التي هي كالبشر تحيا وتموت، تتزوج وتولد، تحب وتكره... إلخ، فالعالم الأزلي - الأبدى لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الألهة، كما لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر!

لقد فسر هيراقليطس وجود هذا العالم من خلال تلك «النار» الخالدة التي اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية اللازمة لحياته وتجدده، ومن الواضح أن هذه النار ليست النار المادية المحسوسة التي اعتبرها فلاسفة ملطية أحد العناصر الأربعة، ولكنها «النار» العاقلة - الحية، فهي إذن رمز للحياة والحياة العالم والتفاعلات التي تسرى فيه، وليس أدل على ذلك من أن هذه النار «تتصل بحساب» و «تخو بحساب»، أي أن لها عقلا ينظم عملية الاشتغال والتخو، أو الوجود والفناء في هذا العالم.

وليس من شك أن الأثر الفارسي واضح هنا على رؤية هيراقليطس لحقيقة النار دائمة الاشتغال واعتبارها رمزا للحياة والبقاء، وعلى كل حال فقد عاش في الوقت الذي كانت فيه المدن الأيونية كلها خاضعة للفرس، كما أنه لم يكن وحده الذي تأثر بهذه العقيدة الفارسية حول النار المقدسة، فقد شاركه الاعتقاد بأن أصل العالم هو النار فيلسوف آخر أشار إليه أرسطو يدعى «هيباسوس» Hippasus of Metapontium.

وبالطبع فإن هذه النار المبدأ، النار الحية العاقلة سرعان ما تسرى منها وعليها التحولات، فتتحول إلى نار محسوسة وتخرج عنها بقية العناصر، وهذا ما يعبر عنه هيراقليطس بقوله: فوهله هي الصور التي تتحول إليها النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير Prester.

ولا يمكن أن تفسر هذه التحولات في ضوء نظريات فلاسفة ملطية المادية الخالصة كما فعل ذلك أرسطو وشراحه خاصة الإسكندر الأفروديسي وسمبليقوس الذي تابعوه

فى النظر إلى النار الهيراقليطية على أنها إحدى العلل المادية للأشياء، وإنما يجب أن نفهم نظريته بهذه الصورة الرمزية المركبة التى تعمدلها، فهو يرى أن النار بصفتها رمزاً للتحويل تحول ذاتياً إلى حالتين أو عنصرين هما الماء والأرض، ومنها تتصاعد الأبخرة التى تشغل «البرستير أو الأعاصير»! ذلك المصطلح الغامض الذى اختلف المترجمون القدماء والمحدثون حول ترجمته وتفسيره؛ فقد رجح بيرنت أنه يقصد الهواء الساخن Whirl Wind، بينما رأت كاتلين فريمان أنه يعنى الينابيع Water - Spout، أما أبيقور فيلسوف العصر الهلنستى فقد فسر هذه الظاهرة على أنها نوع من الزوينة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار، وأشار لوكريتيوس. وهو أحد تلاميذ أبيقور المتأخرين - إلى أنها وميض البرق الذى ينهمر من أعلى إلى أسفل فى البحر، أماسينكا الفيلسوف الرواقى الشهير فقد تحدث عما أسماه اليونانيون وميض البرق باعتباره شيئاً يتفجر فى لهب Influmattar فيشكل دوامة نارية Igneusturbo.

ولعل فى هذه التفسيرات التى قدمها الفلاسفة القدماء ما يلقى الضوء فعلاً على نظرية هيراقليطس التى تحدثت عن هذه التحولات عبر ظاهرة «البرستير» فى حركتين، حركة صاعدة إلى أعلى، وحركة هابطة إلى أسفل، وقد أشار أبيقور فى تفسيره إلى الحركة الصاعدة بينما أشار لوكريتيوس إلى الحركة الهابطة، والحقيقة أن هيراقليطس رغم أنه يفسر هذا التحويل بهاتين الحركتين فعلاً إلا أنه يرى أنهما يسيران معاً وفى نفس الطريق، «فالتريق إلى فوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق»، كما أنه يعتقد «أن البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد».

إن تلك التحولات تتم فى صورة دائرية لا يمكن تحديد الأعلى والأسفل منها بصورة مطلقة، كما أن هذه التحولات تتم وفق قانون محدد داخل الجواهر وهو «النار»، وكل ما هنالك أنه رمز لهذه التحولات بهذه الظاهرة المركبة المفردة ظاهرة البرستير، ويعبر هيراقليطس عن هذه التحولات بصورة أكثر وضوحاً حينما يقول: إن «هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب

والسليم»، وحينما يقول كذلك: «أن النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء».

إن «نار» هيراقليطس إذن رغم مظهرها الحسى المادى ليست هى النار العادية، وإنما هى مبدأ خلاق يعطى الحياة لكل شيء، وإنما هى الحياة نفسها بوصفها المبدأ الفاعل والديناميكى، فالحياة شعلة وبالتالي انطفاء، والاشتعال والانطفاء جهليتان تتمان فى الوقت ذاته جبر حلقات وفى إطار من «المعايير المنتظمة»، وبعبارة أخرى فإن هناك «توازى» بين عملية تحول النار إلى كل شيء، وبين العملية المعاكسة، أى: تحول كل شيء إلى نار، ولهذا «فإن الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هى الطريق نفسها».

مراع الأضداد ووحدةها

إن هيراقليطس من المؤمنين بأن الجوهر الظاهر للعالم الطبيعى هو التغير الذى يكشف عن وجود الأضداد والحركة الدائبة بينها، وهو يعبر عن ذلك فى شلوات عديدة منها:

١ - لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه، لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار.

٢ - تتجدد الشمس كل يوم.

٣ - الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً.

٤ - إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون.

إن التغير المتصل *Panta rei* إذن سمة الموجودات فى هذا العالم الطبيعى، فكل ما فيه - كما تؤكد أقوال هيراقليطس السابقة - فى حركة دائبة مستمرة، وقد توقف الكثير من المفسرين له من الفلاسفة القدامى كأفلاطون وأرسطو، والمحدثين من أمثال هيغل، وإنجلز وماركس ولينين، وكذلك معظم الشراح والمؤرخين له من المعاصرين،

توقفوا جميعاً عند فكرة التغير والصراع الدائر بين قوله بالتغير بين الأضداد، وبين قوله بوحدة الأضداد؛ فقد اعتبر هيجل - الذى يلعب التقيض دوراً مهماً فى منطقته وفلسفته - أن «وحدة» هيراقليطس وحدة منطقية وكذلك اعتبرها ييجر، وإن كنت أرى أن هيراقليطس لم يكن يتحدث هنا على المستوى المنطقى، فهو لم يقصد بوحدة الأضداد تلك الوحدة المنطقية (المركبة من الضد ونقيضه) كما زعم هيجل، لأن حديثه فى الأساس كان عن الطبيعة وما وراءها وإن شاب حديثه نغمة عنفوية يتكررها البعض، ويؤيدها آخرون، وليس أدل على ذلك من النظر فى تلك الشذرات التى يقول فيها:

١ - الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر.

٢ - الضد هو الخير لنا.

٣ - الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلام، الشيع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى استرجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها.

٤ - جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يمدون «بعض» الأشياء ظلم وبعضها الآخر عدل».

لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام فى العالم وحصلت الصور الكلية فى الأجسام، أطلق «تيمائوس» الفيثاغورى بقصة التكوين، وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية، وقد أثر البقصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشرى إلا الظن والتشبيه، قال تيمائوس: كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن حلة، والعالم حادث قد «بدأ من طرف أول» لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحادث، وله صانع، ولما كان الصانع خيراً، والخير

بريثا من الجسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان، فرأى أن العقل أجمل من غير العقل، وأن العقل لا يوجد إلا في النفس، فصور العالم كاتنا حيا عاقلا، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال «الحى بالذات» (طبقا لنظرية المثل، ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالا) أجمل الأحياء المعقولة الحاوى في ذاته جميع هذه الأحياء، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه، فالعالم واحد لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد؛ وهو كل محدود، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروى لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور.

يرى أفلاطون أن هناك عالمين، عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس، وعالم للطبيعة وهو عالمنا هذا، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان، أما العالم الأول فليس محدودا بزمان ولا مكان، وعالم الطبيعة ينقسم قسمين: جسمانى وهو هذه الظواهر التى نراها ونحس بها، وغير جسمانى وهو النفس، ولستكلم عن أفلاطون فى كل من النوعين.

يرى أفلاطون أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكي مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكلما اشدت قربا من مثاله كان أكبر حفا من الحقيقة، ولكن لماذا يكون للمثل أشياء تصورها وتمثلها، ويم نعلل انبعاث هذه الصور الحسية التى تنسج على منوال مثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى، وذلك فى كتابه المسمى طماوس Timaeus وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه - كما يقول بعض المؤرخين - راجع إلى قلة معرفته بالعلوم الطبيعية، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك فى طفرتها، ومع هذا فقد حاول فى هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والضوء والحرارة والصوت والماء والتلج والحديد والنهب... إلخ، ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فروض يتخللها قليل من

الحقائق، وبدلاً من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولاً ثم يفرض الفروض لشرحها وتعليلها كما هو متبع اليوم، كان يهمل جميع الحقائق ويبدأ بالفروض وهى طريقة قلما نتج، ومن ثم كان كتابه هذا أغلبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئاً من تعاليمه فى هذا الكتاب.

فى الكون حقيقتان نهائيتان، الوجود المطلق من ناحية، والعدم المطلق من ناحية أخرى، وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هى هذه الأشياء التى تقع تحت حواسنا، لأنها تشارك المثل فى وجودها وتشارك المادة فى عدمها، فالشئ قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل، أو إذا انتزعت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شئ، فلما أن بدأ ذلك الشئ المعين يتنزع نفسه من المادة التى هى فى حكم العدم، وينطبع على نسق مثاله، أخذت تميزه بعض الصفات، فاكسب بذلك حقيقة الوجود، ولذا كانت الأشياء للحسنة أنصاف حقائق، فلا هى مجرد كائنات فتكون حقيقة مطلقة، ولا هى مادة خالصة خالية من صور المثل خلواً تاماً فتكون عدماً مطلقاً، بل هى تجمع بين الوجود والعدم، وإلى هنا نرى أفلاطون يسير فى منطق فلسفى لا غبار عليه، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف انطبعت صورة المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء واتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلجأ إلى الخيال والشعر، وكان لابد له من ذلك لما يترتب على مقدماته التى فرضها من تناقض مستحيل، لأنه إذا كانت المثل هى مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المثل متغيرة متبدلة، لأنها حين تبعث من نفسها صوراً تشكل بها الأشياء وتخرجها من العدم إلى الوجود لابد أن تتصف بصفة جديدة وهى صفة الإنتاج والإخراج والخلق، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت، ولكن أفلاطون قدم أنها دائمة لا تقبل التغير، وإذا فلا يجوز أن يصدر عنها شئ بعد أن لم يكن يصدر، فلما رأى استحالة أن تكون فى طبيعة المثل قابلية لإنتاج الأشياء، لم يجد أمامه إلا تعليلاً واحداً يفسر به ذلك، فقال: إن ثمة خالفاً ومبتزكاً للمصالح قام بها بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالاً على صورة معينة فى ذهنه، رأى الله أو الخالق

مثلا مسجدة من ناحية، ومادة لا شكل لها أولا صفة من ناحية أخرى فشكل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء، وكان أول ما خلق نفساً لعالمنا هذا، هي للعالم كنفسنا لنا، وهذه النفس غير جسمانية، ولكنها في مكان وقد نشرها في مكان خال كما تنتشر الشبكة الواسعة، ثم شطرها شطرين، وجعلهما دائرتين: دائرة داخلية ودائرة خارجية، فالأولى مدار الكواكب السيارة، والثانية مدار النجوم، ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أربعة: (الماء والنار والتراب والهواء) وبنائها على إطار روح العالم، وبذلك تم الخلق، وكان يرى أيضاً أن الأرض مركز هذا العالم، وأن النجوم = وهي كانتات إلهية - تدور حولها، وأن النجوم تتحرك حركات دائرية، لأن الدائرة أكمل الأشكال؛ وإذا كانت النجوم إلهية فهي لا تحكم إلا بالعقل؛ ويجب أن تكون حركتها دائرية؛ لأن الحركة الدائرية هي حركة العقل.

- ٢ -

إن مشكلة العالم عند أوغسطين (St. Augustine (A. D. 354 - 430 متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة (الله)، ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة (الله)، من حيث إن ذلك العالم مخلوق لله، في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نلحدها في «طيماوس». وكذلك نجد إلى جانبها، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم، تأثير الرواقين ظاهراً.

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية، كما هي نظرة أفلاطون في «طيماوس»، وكما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل، وذلك لأن العالم في نظره منظم متناسب الأجزاء، يسوده الانسجام، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة، فهو يقوم على العدد لأننا نعد الأشياء؛ وعلى القياس لأننا نقيس الأشياء؛ ويقوم على الخلق لأننا نزن الأشياء، والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضى، والخلاصة أن بالعالم انسجاماً تاماً.

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى ، إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطى ، وإنما فهمها على نحو أفلاطونى وأفلاطونى - أفلاطونى كما ظهر فى «طيمائوس» من أن الهيولى لا تكاد تكون شيئاً ، وليست الهيولى غير الصورة صارية عن الكم ، وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجردها من الصورة ، وعلى هذا النحو - وحده - يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لها إذن سليم خالص من حيث إن الهيولى سلب للصورة ، وعن الأفلاطونية المحدثة أخذ أوغسطين فكرة التفرقة بين الهيولى الجسمانية والهيولى الروحانية - إن صح هذا التعبير - فالهيولى الجسمانية هي الهيولى الخاصة بالكائنات غير الحية ، إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينكر وجود المادة ، ويعتبرها عدماً ، كما قال أفلاطون ، وإنما يقول : إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة ، وعلى هذا فالهيولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً ، ولهذا نراه ينعته بأنها وشك الوجود ، أى أنها ليست الوجود الحقيقى .

وحينما يتقل أوغسطين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك ملهين :

١ - مله يقول : إن الوجود أصله عنصر مادى . ٢ - وآخر يقول : إن أصل الوجود جوهر عقلى ، وكان طبيعاً من حيث إن القديس أوغسطين أفلاطونى أن يقول بالقول الثانى ، فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلى ، فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة ، إلا أنه لا يستطيع - إن كان يريد أن يظل مسيحياً - أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الهيولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تكن من خلقه ، لقد كان عليه أن ينكر هذا ويقول بأن الهيولى من خلق الصانع ، أو الله ، فإله هو الموجد الخالق من العدم للهيولى ، ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الهيولى والكائنات الفانية ، وجود الله هو وجود بذاته *Esse per se* ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها ، وعلى هذا فهي مختلفة فى وجودها عن وجود الله تماماً .

فكان القديس «أوغسطين» إذن يقول بمبدأ الخلق، وكان طبيعياً أن يقول بهذا ما دام فيلسوفاً مسيحياً، ثم يستمر في بيان خلق العالم - من حيث ضرورة الوجود - فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولاً راجع إلى خيرية الله؛ ثم إلى إرادته؛ ثم إلى عقله، فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة؛ وإنما وجد لأن الله خير، والخير لا يفعل إلا الخير؛ والوجود خير من العلم؛ ولهذا أوجد العالم، فالعالم، من حيث وجوده، فيض من خيره.

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن نسبها إلى الله، من حيث إيجاد العالم فحسب؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته، فإذا قلنا: لماذا خلق الله العالم؟ أجبنا: لأنه أراد ذلك quia voluit، وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً، خصوصاً أن في العالم نظاماً، فمن الضروري وصفه بالعقل، إلى جانب وصفه بالإرادة، فالله كالفنان يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها، فإذا كنا نفترض في الفنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله في خلقه للكون بأنه عاقل.

فالعالم إذن فيض من خير الله؛ ودليل على إرادة الله؛ ومرتب حسب عقل الله، إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق الكون فحسب، فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد، أى أن الله خلق الكون مرة واحدة، ولا يخلقه باستمرار، فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين في الملل البنوية - Rationes Seminales، ويتلخص هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كمون على شكل بذور؛ وهذه تنمو من بعد فتكون الأشياء، وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها، ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق واحد، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار، فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة؛ وكانت

محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة، وعلى هذا الأساس استطاع «أوغسطين» أن يقول بفكرة التطور؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد.

ولكن ما هو هذا الفعل؟ هو أولا خلق المادة غير المصورة *Materia informis*، وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة، واتحدت بالهيولى، وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول، والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة، ويمثل التعريف الذى عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين: إن الزمان صورة الأبدية، والزمان لا وجود له بوصفه أوليًا أبدياً، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء، وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان، فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق، ولكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر من الله، فالأشياء التى خلقت لتحفظ لا بد لها من شئ يحفظها؛ وهذا هو فعل الله، ولولا لفنيت الأشياء، وهذا طبيعى لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله، ولو توقف الفيض الإلهى لصارت عدماً، وهذه النظرية هى التى قال بها ديكارت.

لقد كان من الطبيعى أن تظهر بعض مباحث الطبيعىات فى «تهافت التهافت»، فإن المسائل العشرين التى عارض بها الغزالى الفلاسفة تحتوى على أفكار تتطوى تحت هذه المباحث، فقد تناول الحديث عن المادة والصورة والعدم والحركة والسكون والزمان وشكل العالم والنفس.

فذكر هناك مبدأين بالذات لكل ما هو كائن ويقبل الفساد، وهذان المبدأان هما: المادة والصورة، ومبدأاً بالعرض، وهو العدم، فكل الموجودات المحسوسة التى تقبل الحركة والتغير تتألف من مادة وصورة، المادة هى التى تكون، والصورة هى ما يصير بها الموجود موجوداً، إما وجود معقول إذا فارقت الصورة الهيولى أو وجود محسوس

إذا ظلت الصورة فى الهيولى ، قال ابن رشد (1126 - 1198) Averoes : إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات، وهما المادة والصورة، وواحد بالعرض وهو العدم، «إنهم» (الفلاسفة) وجدوا الأشياء للحسوسة التى دون الفلك ضريين: متصفة وغير متصفة، ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشئ سموه صورة، وهو المعنى الذى به صار موجودا بعد أن كان معلوما، ومن شئ سموه مادة وهو الذى منه تكون، إن للصورة وجودين: وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت فى هيولى.

وقد أوضح ابن رشد فى كتابه، معنى الأجسام البسيطة، ومنه نجد أن البسيط يقال على عدة معان، أهمها معنيان: أحدهما ما ركب من صورة ومادة فقط وليس من أجزاء كثيرة، مثل الاسطوانات الأربعة، أى النار والهواء والمادة والأرض، الثانى ما لم تغاير صورته ومادته الصورة التى له بالقوة مثل الأجرام السماوية.

أما الحركة، فإن كل متحرك له محرك، وكل الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان، وهذه بدورها ترتقى إلى متحرك من ذاته تأثر بمحرك أول لا يتحرك أصلا، أما السكون فهو عدم الحركة بالنسبة للأجسام التى من شأنها أن تتحرك، وكمال الحى هو الحركة، والحركة تحدث فى زمان، ولا بد لها من ذلك، وأفضل الحركات هى الحركة الدورية، وتمتاز بالدوام والوحدة الأزلية.

وفى مسألة العالم بين القدم والحدث يقول ابن رشد:

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ قَدَمِ الْعَالَمِ، أَوْ حُدُوثِهِ، فَإِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدِي بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنْ الْأَشْعَرِيَّةِ وَبَيْنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ يَكَادُ يَكُونُ رَاجِعًا لِلْاِخْتِلَافِ فِي التَّسْمِيَةِ، وَبِخَاصَّةٍ عِنْدَ بَعْضِ الْقَدَمَاءِ.

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ مَا هُنَا ثَلَاثَةُ أَصْنَافٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، طَرَفَانِ، وَوَاسِطَةٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ، فَاتَّفَقُوا فِي تَسْمِيَةِ الطَّرَفَيْنِ، وَاخْتَلَفُوا فِي الْوَاسِطَةِ.

قَامًا ١٦ / الطَّرْفُ الْوَاحِدُ: فَهُوَ مَوْجُودٌ وَجِدَ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ، وَعَنْ شَيْءٍ، أَعْنَى
عَنْ سَبَبٍ فَاعِلٍ، وَمِنْ مَادَّةٍ، وَالزَّمَانُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ، أَعْنَى عَلَى وَجُودِهِ.

وَعَلَيْهِ فِي حَالِ الْأَجْسَامِ الَّتِي يُدْرِكُ تَكَوُّنُهَا بِالْحِسِّ، مِثْلَ تَكَوُّنِ الْمَاءِ {وَالْهَوَاءِ}،
{وَالْأَرْضِ}، وَالْحَيَوَانِ، وَالنَّبَاتِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ.

{فَهَذَا} الصَّنَفُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ، مِنْ الْقَدَمَاءِ وَالْأَشْعَرِيِّينَ عَلَى
تَسْمِيَتِهَا مُحَدَّثَةً.

وَأَمَّا السُّطْرُفُ الْمُقَابِلُ لِهَذَا، فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ، وَلَا عَنْ شَيْءٍ، وَلَا
تَقَدَّمَهُ زَمَانٌ.

وَهَذَا، أَيْضًا اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفِرَقَتَيْنِ عَلَى تَسْمِيَتِهِ قَدِيمًا، وَهَذَا الْمَوْجُودُ مُدْرِكٌ
بِالزَّمَانِ، وَهُوَ اللَّهُ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، الَّذِي هُوَ فَاعِلُ الْكُلِّ، وَمَوْجِدُهُ، وَالْحَافِظُ لَهُ،
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْرُهُ.

وَأَمَّا الصَّنَفُ مِنَ {الْمَوْجُودِ} الَّذِي بَيْنَ هَذَيْنِ الطَّرَفَيْنِ، فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ
شَيْءٍ، وَلَا تَقَدَّمَهُ زَمَانٌ، وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ عَنْ شَيْءٍ، أَعْنَى عَنْ فَاعِلٍ، وَهَذَا هُوَ الْعَالَمُ
{بِأَسَرِهِ}.

وَالْكُلُّ مِنْهُمْ مُتَّفَقٌ عَلَى وَجُودِ هَذِهِ الصِّفَاتِ الثَّلَاثِ لِلْعَالَمِ، فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ
يُسَلِّمُونَ أَنَّ الزَّمَانَ غَيْرُ مُتَقَدِّمٍ عَلَيْهِ، أَوْ يَلْزَمُهُمْ ذَلِكَ، إِذِ الزَّمَانُ عَنْدهُمْ شَيْءٌ مُقَارِنٌ
لِلْحَرَكَاتِ وَالْأَجْسَامِ، وَهُمْ أَيْضًا مُتَّفِقُونَ مَعَ الْقَدَمَاءِ عَلَى أَنَّ الزَّمَانَ الْمُسْتَقْبَلَ غَيْرُ
مُتَّاهٍ، وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ الْمُسْتَقْبَلُ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، وَالْوُجُودِ
الْمَاضِي، فَالْمُتَكَلِّمُونَ يَرَوْنَ أَنَّهُ مُتَّاهٍ، وَهَذَا هُوَ ١٧ / مَذْهَبُ أَفَلَاطُونٍ وَشِبْثَيْعَةٍ،
وَأَرِسْطُو وَفِرْقَتُهُ يَرَوْنَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَّاهٍ كَالْحَالِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

فَهَذَا {الْوُجُودُ} الْآخَرُ، الْأَمْرِيَّةُ بَيْنَ أَنَّهُ قَدْ {أَخَذَ} شَبَهًا مِنَ الْوُجُودِ الْكَائِنِ الْحَقِيقِيِّ، وَمِنَ الْوُجُودِ الْقَدِيمِ، فَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْقَدِيمِ عَلَى مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَثِ، سَمَّاهُ قَدِيمًا، وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَثِ، سَمَّاهُ مُحْدَثًا، وَهُوَ، فِي الْحَقِيقَةِ، لَيْسَ مُحْدَثًا حَقِيقِيًّا وَلَا قَدِيمًا حَقِيقِيًّا؛ فَإِنَّ الْمُحْدَثَ الْحَقِيقِيَّ فَاسِدٌ ضَرُورَةٌ، وَالْقَدِيمَ الْحَقِيقِيَّ لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ.

وَمِنْهُمْ مَنْ سَمَّاهُ مُحْدَثًا أَرَكِيًّا، وَهُوَ أَفْلَاطُونٌ وَغَيْرُهُ، لِكَوْنِ الزَّمَانِ {مُتَنَاهِيًا} عِنْدَهُمْ مِنَ الْمَاضِي.

فَالْمَذَاهِبُ فِي الْعَالَمِ لَيْسَتْ تَتَبَاعَدُ، حَتَّى يُكْفَرَ بَعْضُهَا وَلَا يُكْفَرُ، فَإِنَّ الْأَرَءَ {الَّتِي} شَأْنُهَا هَذَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِي الْغَايَةِ مِنَ التَّبَاعُدِ، أَعْنِي أَنْ تَكُونَ مُتَقَابِلَةً، كَمَا ظَنُّ الْمُتَكَلِّمُونَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، أَعْنِي أَنْ اسْمُ الْقَدَمِ وَالْحُدُوثِ، فِي الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ، هُوَ مِنَ الْمُتَقَابِلَةِ، وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَهَذَا كُلُّهُ، مَعَ أَنَّ هَذِهِ الْأَرَءَ فِي الْعَالَمِ لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ، فَإِنَّ ظَاهِرَ الشَّرْعِ إِذَا تَصَفَّحَ ظَهَرَ مِنَ الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْإِنْبَاءِ عَنْ إِبْجَادِ الْعَالَمِ أَنَّ صُورَتَهُ مُحْدَثَةٌ بِالْحَقِيقَةِ، وَأَنَّ نَفْسَ الْوُجُودِ وَالزَّمَانَ مُسْتَمَرٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، أَعْنِي غَيْرُ مُتَقَطِّعٍ، وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود الآية ١٧] / يَقْتَضِي، بَظَاهِرِهِ، أَنَّ وُجُودًا قَبْلَ هَذَا الْوُجُودِ، وَهُوَ الْعَرْشُ وَالْمَاءُ، وَزَمَانًا قَبْلَ هَذَا الزَّمَانِ، أَعْنِي الْمُقْتَرَنَ بِصُورَةِ هَذَا الْوُجُودِ الَّذِي هُوَ عِنْدَ حَرَكَةِ الْفَلَكَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تَبَدَّلَ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [سورة إبراهيم الآية ٤٨]، يَقْتَضِي أَيْضًا، بَظَاهِرِهِ، أَنَّ وُجُودًا ثَانِيًا بَعْدَ هَذَا الْوُجُودِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دَخَانٌ﴾ [سورة فصلت الآية ١١]، يَقْتَضِي، بَظَاهِرِهِ، أَنَّ السَّمَاوَاتِ خُلِقَتْ مِنْ شَيْءٍ.

وَالْمُتَكَلِّمُونَ لَيْسُوا فِي قَوْلِهِمْ أَيْضًا، فِي الْعَالَمِ، عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ، بَلْ مُتَوَلِّوْنَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ أَنَّ اللَّهَ كَانَ مُوجُودًا مَعَ الْعَدَمِ الْمَحْضِ، وَلَا يُوجَدُ هَذَا فِيهِ نَصًا أَبَدًا، فَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي تَأْوِيلِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ انْتَقَدَ عَلَيْهِ؟!

وَالظَّاهِرُ الَّذِي قُلْنَا مِنْ الشَّرْعِ فِي وُجُودِ الْعَالَمِ، قَدْ قَالَ بِهِ فِرْقَةٌ مِنَ الْحُكَمَاءِ، وَيُشَبِّهُ {أَنْ يَكُونَ} الْمُخْتَلِفُونَ فِي {تَأْوِيلِ} هَذِهِ الْمَسَائِلِ {الْعَوِيصَةِ}: إِمَّا {مُصَيِّبِينَ} مَاجُورِينَ، وَإِمَّا مُخْطِئِينَ مَعْلُومِينَ، فَإِنَّ التَّصَدِيقَ بِالشَّيْءِ مِنْ قَبْلِ الدَّلِيلِ الْقَائِمِ فِي السَّنَفِ هُوَ شَيْءٌ اضْطِرَّارِيٌّ لَا اخْتِيَارِيٌّ، أَعْنِي أَنَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ لَا نُصَدِّقَ، أَوْ نُصَدِّقَ، كَمَا لَنَا أَنْ نَقُومَ أَوْ لَا نَقُومَ.

وهكذا يرى ابن رشد أن الأجسام مركبة من مادة وصورة، ويؤكد ذلك بقوله: «قالت الحكماء: إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات، وهما المادة والصورة، وواحد بالعرض وهو العدم» فكل موجود ومحسوس قابل للتغير والحركة مؤلف من مادة وصورة «وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين: متنفسة وغير متنفسة، ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة، وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معلوماً، ومن شيء سموه مادة وهو الذي منه تكون، فالصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً، وهي المدلول عليها بالاسم والحد، وعنها يصدر الفعل الخاص بوجود موجود، والذي دل على وجود الصور في الموجود.

وللصورة وجودان عند ابن رشد: وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت في هيولى، ولها نفس الأهمية التي كانت لها عند أرسطو حيث اعتبرها أيضاً الغاية الأولى في الكون وهي الأخرى بالطبيعة من المادة وذلك بالنسبة للبساط.

أما المادة فهي على ثلاث مراتب: الهيولى الأولى وهي غير المصورة، وهيولى الأجسام البسيطة أو الإسطقسات الأربعة (النار - الماء - الهواء - التراب) ثم المادة

المحسوسة، وإذا كانت الهيولى الأولى غير مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل وما وجودها إلا في أنها قوية على قبول الصورة «لا على أن القوة جوهرها، بل على أن ذلك تابع لجوهرها وظل مصاحب لها»، فإن المادة هي هيولى أيضاً بالنسبة إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها. بالقوة وإن كانت تسمى موضوعاً بالنسبة إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل، «إن ههنا موضوعاً أقصى لجميع الكائنات الفاسدات ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصه، وإنه بالقوة والإمكان جميع الصور، وإنه لا يتعزى من صورة أصلاً لأنه لو عُرِى منها لكان ما لا يوجد موجوداً، وإن الإمكان والقوة ليس في نفس جوهره بل هو موضوع لهما، فإن القوة والإمكان مما يحتاج إلى موضوع.

ويؤكد ابن رشد أن الجوهر والعرض كلاهما مفتقر إلى الموضوع، لأنه بالنسبة للعرض يكون كالهيولى، وبالنسبة للجوهر لا يمكن أن يكون شيء من لا شيء على الإطلاق، بل لابد من وجود نسبة ذاتية بين المتكون وما منه يتكون، لأنه لو كان ممكناً أن يكون شيء من لا شيء لكان ممكناً أن الزنجار يتكون من النحاس، ومن الليل يكون النهار، وبعد كون الإنسان غير عالم يكون عالماً، وكل ذلك كما يرى ابن رشد لا يسمى تكوناً وإنما يسمى تعاقباً، لأنه هناك تظل نسبة ذاتية بين النحاس والزنجار، وهي نسبة العرض، لأن ماهية النحاس تذهب، وهي صورته، وهو الشيء الذي هو موجود بالفعل، ويظل جزء باقياً، وهو مادته، فإذا فرضنا أن هذا الجزء موجود بالفعل وواحد بالعدد لم يكن ذلك تكوناً بل استحالة.

وعلى ذلك فالشيء لا يمكن أن يكون بالقوة من كل وجه - وهذا هو حال الهيولى - بل لابد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل، وعلى هذا تكون المادة هي مبدأ الوجود بالقوة، وتكون الصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، وإذا كانت المادة ليست موجوداً حقيقياً طالما أنها بالقوة والإمكان والاستعداد، فلا بد

أن تنضاف إليها الصورة، وعلى هذا فالكون كله مؤلف من مبدئين متضايفين هما الصورة والمادة، الصورة تمثل الفعل، والمادة تمثل القوة.

هذان المبدآن هما المقومان للجسم الطبيعي، وهناك مبدآن آخران هما مبدأ الفاعلية ومبدأ الغائية، أولاهما طبعت الصورة التي نجلها للأجسام في مادتها، والآخرى هي التي لأجلها طبعت هذه الصورة في المادة، وإن كان ابن رشد يرى أن هذين المبدئين يدخلان في نطاق السببية والعلل أكثر من دخولهما كمبادئ يقوم بها الموجود الطبيعي.

فسر ابن رشد إذن طبيعة الموجودات عندما أثبت أنها مركبة من مادة وصورة، لكنه يرى أن البحث في مبادئ الموجودات أو تركيبها لا يكفي لمعرفة الموجود حقاً، ولذلك نراه يؤكد أن هناك عللاً أخرى لها أهميتها في وجود هذه الموجودات من جهة كونها وفسادها، فإذا كانت العلة المادية أو الهيولى تعد نحواً من الإمكانية أو الوجود بالقوة، فإنها تظل دائماً في حالة تعشق مستمر لتحقيق وجودها وتحصل على صورة فيتحقق كما لها، وكذلك الحال في الصورة التي تظل في حالة حركية لكي تنضاف إلى الهيولى، فالعلة المادية هي علة انتقال تفترض استعداداً، بينما العلة الصورية تعد علة إيجابية فعالة حيث تضيف على المادة حقيقتها، أما العلة الثالثة وهي العلة الفاعلة فهي سبب التحريك من القوة إلى الفعل، وأما العلة الرابعة (الغائية) فهي تكشف عن غاية الحركة، إذ لأجلها تحصل الصورة في المادة، إنها سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى، وفي ذلك يقول ابن رشد: «إن الأسباب أربعة، مادة الشيء وصورته وفاعله وغايته، أما المادة الأولى التي تبين وجودها فهي المادة الأولى بيمينها لجميع ما يكون ويفسد والأجسام الأولية».

ويستمر هذا الاتجاه المعارض لفهوم الطبيعة المادي، فلا وجود لغير العقل أو الروح، ولا وجود للمادة في الخارج إلا من عمل العقل الباطن، لأن الصفات التي تنسب إلى الأشياء ليست في الأشياء بل في العقل الذي يدركها، فالامتداد والشكل والحركة، وهي الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة، هي عوارض فكرية لا توجد في

خارج العقول، واللون والطعم والصوت هي كذلك إحساس عقلى وليست صفات عالقة بالأشياء.

- ٣ -

بعد أن يطمئن ديكارت René Descartes (1596 - 1650) إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسباب، فأولاً هذه الأشياء ممكنة، والله يستطيع إحداث الممكنات، ثم إن فى قوة حاسة هي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات؛ وهذه القوة الفعلية ليست فى، فإنى جوهر مفكر، وليست هذه القوة مفكرة، وإذن فهى خارجة عنى، على أنها قد تكون إما جسماً حاصلاً بالذات على ما أتصوره فى المحسوسات، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى: فما هي؟ إنى أحس فى نفسى ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بأشياء جسمية، وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله، والله صادق فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكارى، إن طبعى تعلمنى أن لى جسماً، وإن أجساماً أخرى تحيط بى، وأن هذه الأجسام مختلفة فيما بينها تحدث فى إدراكات مختلفة للذات والآما، فلن أكثر بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الأحلام، فإن مراجعة الحواس بعضها ببعض، ومراجعتها بالناكرة والعقل، تبدد الخوف من الخطأ فى الإدراك الحسى، وكذلك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيما بينها، ويتميز المنام باضطراب التصورات، هذه قرائن لا يمكن أن أخطئ فيها وقد علمت أن ليس الله خادعاً.

الماديات موجودة إذن، ولكن على أى نحو؟ هنا يجب أن أراجع أفكارى بكل حذر حتى يقتصر تصديقى على ما أراه واضحاً متميزاً، فإن أفكارى إنما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يتصور

بوضوح ليس غير، وما أتصوره واضحاً في الأشياء يرجع إلى أنها امتداد فحسب،
وباقى ما يبدو في الإحساس هو صادر عن فكرى.

الاسمية: جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣)،

مبدأ المذهب الحسى أن المعرفة الحقة هى المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض
محسوسة، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض، ولكن الفلاسفة الحسنيين تفاوتوا
فى تطبيق هذا المبدأ، وكان باركلي أكثر دقة من لوك فى هذا التطبيق، سلم لوك بأن
الاسم يثير فى النفس معنى مؤلفاً من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس
الواحد، فقال باركلي: «لست أدرى إن كان لغيرى تلك القوة العجيبة، قوة تحريد
المعاني، أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل معانى الجزئيات التى أدركتها، وتركيبها وتفصيلها
على أنحاء مختلفة... ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون، وكذلك
معنى الإنسان عندى يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو
معوج، طويل أو قصير أو متوسط، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى
للمجرد، ومن المستنع على أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متميزة من الجسم
المتحرك، لا هى بالسريعة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة، وقس على ذلك
سائر المعانى الكلية المجردة»، والوجدان يشهد بأن «اللامعين ممنع التصور»، وهنا
خطأ باركلي والحسنيين جميعاً، إن هذا الخطأ قائم فى الظن بأن «عدم التعيين» من
جهة الأعراض للحسوسة التخيلية لا يدع مجالاً لتعيين من جهة العناصر المعقولة
المقومة للماهية، أجل لا يمكن أن تكون الصورة الخيالية غير معينة من جهة
الأعراض، لأن الأعراض موضوعات الحس والخيال، أما المعنى المجرد فغير معين من
جهة الأعراض، ومعين من جهة الخصائص الذاتية، وهذه الخصائص هى المدركة به
وفيه، إن العقل يدرك أن الشكل واللون يختلفان فى أفراد الإنسان، وأن السرعة
والاتجاه يختلفان فى الحركات، فيحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بالتعيين، وأنه

يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيوانًا ناطقًا، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر.

غير أن باركلي يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه في ثلاث نقاط حيث يعترف بالكلية، وبالفارق بين الحد أو التعريف وبين المعنى عما يتصوره هو، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التي هي غير محسوسة ولا متخيلة، أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئيًا يؤخذ ليمثل سائر المعاني الجزئية التي من جنسه أو من نوعه، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شيء هو هو، بل من الإحساس بالتشابه، مثال ذلك: أن المعنى المجرد للمثلث الذي لا يمثل نوعًا من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكونه، وليس في ذهن الرياضى سوى معنى جزئي؛ بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون «كليًا من حيث دلالاته»، أى: يمكن أن يمثل «أى مثلث كان».

إنكار المادة لازم من المبدأ التصورى القائل بأن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء، وباركلي يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما بأن المعاني أحوال للنفس، ويقرر أن «وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك»، وهذه عبارة مأثورة عنه، والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له، إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها فى ذاتها، فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يتمتع بتصوره بمعزل عن الكيفيات، فهو معنى باطل، وعلى هذا المعنى الباطل تقوم وحدة الوجود عند سبينوزا وأضرابه، فإنهم يجمعون فيه جملة الأشياء؛ وعليه تقوم المادية، فإنها ترد إليه جملة الوجود، وما الأجسام فى الحقيقة إلا تصورات الروح، فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير.

والى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلي فى رسالته «نظرية جديدة للرؤية»، فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتهما، إذ إن

المسافة أية كانت ما هي إلا خط أفقى يقع على نقطة واحدة من الشبكية، وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير؛ ذلك بأن إدراك الكيفيات الأولية يرجع فى الأصل إلى اللمس وحده، ويتكرر التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية، هي اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الإحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستتجها استنتاجاً من الكيفيات البصرية التي هي علامات عليها، وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكهم الذى يستعيد البصر، فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده قبل لهما، إذ لا «تبدو له الميصرات إلا كسلسلة جديدة من المعانى أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة»، أى: كلها ذاتى داخلى، تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد البصر والامتداد الملموس لشيء بعينه، والحقيقة أن «معانى اللمس والبصر نوعان متميزان متغايران»، وليس بينهما ارتباط ضرورى، بل كل ما بينهما تقارن تجريبى، «إن معانى البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هي تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى: الإحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة»، أما المعانى اللمسية فهي وسائر المعانى سواء فى كونها ذاتية: وقد سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هي مدركة، فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضاً.

على أن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء، إننا ندرك للحسوسات ولا نستطيع الشك فى وجودها، وندركها فى الأماكن التى تبدو فيها، «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود للحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهى... لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال فى وجودى الخاص كما أشك فى وجود الأشياء التى أبصرها وألمسها الآن»، إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنية نفسها ونرى الحادث.

أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هي في الحقيقة، وأن الكتب هي على المنضدة، وهكذا «لا تقولون إن اللامادية تحيل الأشياء معاني، وإنما هي تحيل المعاني أشياء». والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة، والموجود من التخيل، وهناك علامتان تسمحان بهذا التمييز: الأولى قوة الإحساس وتميظه بالنسبة إلى الصورة، فإن هذه تبدو أثرًا ضعيفًا لذلك؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكًا وأكثر انتظامًا من الصور، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا، ونعتقد بالخارجية، فإن الشيء الخارجي مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائمًا، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء، ويتكرر إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة، ونشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائمًا، وهذا يكفي لقيام العلم الطبيعي، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر - تسمى معلولات - بظواهر أخرى تسمى عللاً.

كيف نفسر اتلاف الإحساسات في مجاميع، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتصم التفسير في المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن، ونحن لا ندرك شيئًا خارج الذهن، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلًا بين جوهر مادي هو الشيء وآخر روحي هو النفس، إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية، ولكنها ليست روحنا، فإن ذهننا لا يحتوي على جميع المعاني؛ ثم إنه منفعل بالإضافة إليها وقابل لها، وإن جميع الأذهان تدركها في نفس الوقت ونفس الظروف، فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية، وماذا عساه أن تكون إلا الله؟ «لا أقول: إنني أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها في الذات الإلهية المعقولة، كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة مني هي معلومة من عقل لا متناه ومحددة بإرادته»، العقل الإلهي هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها، ودوام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بينها، «فكون الغذاء يغذي، والنوم يريح، وجوب أن نزرع لكي نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية

معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانينا، بل فقط بملاحظة القوانين الموضوعية فى الطبيعة، وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله.

ذلك مذهب باركلى يدور كله على المبدأ الذى وضعه ديكارت حين قال: إن ذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، بل يعرفها بواسطة ما لديه عنها من معان، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين، وهو مذهب مسيحى أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التى صادفناها فى فلسفة العصر الوسيط، والتى تريد أن ترى فى الله الفاعل الاوحد، وفى العالم تجلياً ورمزاً ولغة، نقول: «تريد»، لأن المبدأ الديكارتي يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هى عزل الفكر فى نفسه واعتباره الكل فى الكل، وباركلى لا يتفادى هذه النتيجة إلا بمناقضة بعض آرائه، فإنه يعتمد على مبدأ العلية للقول بوجود الله، وليست التصورية الاسمية تسمح بقبول هذا المبدأ؛ وهو يقبل الجوهر الروحى مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدرجاً بمعنى، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أيّاً كان، وسنرى هيوم يلج فى إبطال مبدأ العلية، ويستبعد الجوهر الروحى بنفس الدليل الذى اعتمد عليه باركلى لاستبعاد الجوهر المادى .

ولا غرابة أن نرى باركلى ، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأنيده على النحو المتقدم، يجد فى الأفلاطونية والفيثاغورية مزيداً من البيان والتأييد، فينقل عنهما نصوصاً مطولة يحشو بها كتابه العجيب «ميسيس»، وينسج فيه على منوالهما، فقد كان يرمى إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات (أو المصانى) عن الله، والمعرفة الحسية لا تنبثنا بشيء عن ماهية الله الروحية، فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية، ورأى أن «التطهير الأفلاطونى» يرتفع بنا إلى إدراك المثل التى هى الله نفسه والتى هى قوانين الوجود، دون أن يصورها «معانى مجردة»، ودون أن يعدل عن رفضه للمعانى المجردة، وإنما تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة، مع علمه بأن «أدق عقل إنسانى إذا بذل أقصى جهده لم يدرك من هذه المثل

الإلهية إلا وميضاً خاطئاً ، لعلوها فوق جميع الجسيمات محسوسة أو متخيلة، هذه المثل يحقق الله أنشأها لها تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجوداً حياً تعمل فيه نار لطيفة للغاية هي نفسه، وهى الأداة المباشرة التى يستخدمها الله فى تنظيم الحركات الكونية، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعانى المحسوسة، وتؤلف بينها فى كل منظم متماسك، ولوفرة هذه النار فى ماء الفطران كان هذا الماء دواء عجيبياً وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس؛ ويتهى باركلى بنظرية الأفلاطونية الجديدة فى الأقاليم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالث، فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف.

يتشكك لوك وباركلى وهيوم فى وجود أشياء خارجية، وما ذلك إلا لأنهم اعتقدوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة، فوضعوا واسطة بين العارف والمعروف، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على وجود شيء مقابل للصورة أو المعنى، وهذا موقف ينطوى على جرثومة الشك، ويرد عليه أولاً بتأنيده السبئية، ثم بالرجوع إلى الذوق العام، فما من أحد يعتقد أنه يرى صور الأشياء، ولكن يعتقدون أنهم يرون الأشياء أنفسهم، وفيما ميل طبيعى للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هى فى المستقبل، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم، وكل ذى عقل سليم يقبله، وإن وجد من لا يقبله فهو جدير بأن يدخل البيمارستان، إن تعاقب الليل والنهار قديم فى تجربتنا، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل، الحقائق التجريبية هى التى يحتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان، فالطبيب مثلاً يزداد اقتناعاً بفاعلية دوائه كلما ازداد نجاحه حتى يتحول تخمينته الأول إلى يقين؛ أما المبادئ العقلية فاليقين بها ثابت منذ الأصل، لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص منه؛ وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة.

وبالرغم من أن هذا الاتجاه كان يهمل الطبيعة ويعتبرها غير موجودة أصلاً وأن وجودها من تصورات العقل، فإن جان جاك روسو نادى بالرجوع إلى الطبيعة فى

التربية، فترك الطفل يرى نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حراً جديراً بأن يكون عضواً في دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية، وهذا يعني أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل في تربيته نفسه بنفسه، وتجنب كل ما يضيق عليه ويقيده، وإن قيل لنا: إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم، كان الجواب: فليكن، «إن الألم أول ما ينبئ أن يتعلمه، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه»، على أن المربي لا يقف متفرجاً إذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته، بل ينبهه وينهاه بقوة، ولكن هذه الحالة نادرة، فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هي: حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية، في المرحلة الأولى، وهي التي تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة، يوجه المربي جهده إلى تكوين الجسم، ولا يعرض للنفس بحال احتراماً لحقوق الطبيعة الطيبة أصلاً، فيحذر أن يريد إصلاحها أو تكميلها بالمعادات، فإن العادة الوحيدة التي ينهى أن يتخذها الطفل هي ألا يتخذ عادة ما، ويجتهد المربي في أن يقصى عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين، وبما يكون نفسه ويختار له ديناً حين يبلغ سن الاختيار، وإلا لم تكن تربيته طبيعية؛ ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة يتوقف الفتى بالمعارف الطبيعية، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضروري له في العلم والفن، فيعلم أشياء من الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء، فلا يلقي دروساً شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعاً لا تعلمه إلا ألفاظاً إلا كتاباً واحداً هو قصة روبنسون كروزي حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب! ثم يعلم حرفة يدوية، وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق، فتنتهي فيه الشفقة وعرقان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس؛ ويعلم أن له نفساً وأن الله موجود، وفي الثانية والعشرين يمهّد للزواج بالخطوبة، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته وورثاته ومخاطره والحرف النافعة، وفي المرحلة الأخيرة يتخذ إميل ديناً يعرضه عليه قسيس يلقاه في سفره ويستشير به في الأمر، وعقائد هذا الدين هي التي ذكرناها، وهي عقائد

طبيعية بحثة، لا تستند إلى وحى من حيث إن فى الوحى اقتشائاً على حقوق الشخصية.

ويتابع شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٦٨٠) Arthur Schopenhauer هذا الخط الفكرى ويسأل:

كيف ندرك العالم؟ وما قيمة هذا الإدراك؟ إن الإحساس حالة ذاتية، ولكن الفهم يضيفه فوراً، بفعل لا إرادى ولا شعورى، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة فى الزمان مستقلة عنا فى المكان، فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب، غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافى، ولهذا المبدأ أربع صور هى: علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة مكان وزمان، وعلاقة بين داع وفعل، الصور الثلاث الأولى تخص النظر، والرابعة تخص العمل، ولما كانت تجريتا متوقفة على استخدام صور الفهم، كانت هذه الصور سنداً لموضوعيتها، ولم يمكن القول بأن العالم محض وهم، كذلك لمبدأ العلية الذى هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضرورتان تؤيدان الموضوعية: إحداهما قانون القصور الذاتى، وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة، والآخر قانون بقاء المادة، وهو يقضى بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة، بما فى ذلك المعرفة نفسها، فنقول: إنها وظيفة الدماغ.

يبعد أن المادة فكرة من أفكارنا، فما المادية إلا تصورنا للعالم، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود، ولو كنا ذاتاً عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور، ولكننا نحس فى أنفسنا غرائز وميولاً، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم؛ فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة، وفهم العالم بوساطة الإنسان، وحيث ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضاً، وأن العلية الطبيعية فى مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، فالإرادة هى الشئ بالذات يتجلى فى مختلف الموجودات، ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها فى المنهج، فلإن حياة

إرادتنا تنقضي في صورة الزمان، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعي الذي هو إحدى صور السبب الكلي، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تترك إدراكاً مباشراً كما يدعى، فلا يمكن بحال أن تكون شيئاً بالذات مستقلاً عن تصور الفهم، فنحن هنا يلزمه عيب أساسي في المذهب، هو الانتقال من التصور إلى الوجود، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور، مما يدل على قوة العقل التي يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل.

- ٤ -

في مقابل الإدراك الحسي للحقيقة، والذي كان يعتمد على محاكاة الطبيعة ظهر اتجاه معارض ويقابل ويوضح علاقة الإنسان بالطبيعة، أي: ما يطلق عليه الإدراك الكلي.

الإدراك الكلي^(١): الإدراك الكلي يعنى الاعتماد على ذاتية الفنان واعتبارها أساساً في التعبير والإبداع الفني في الفن التشكيلي بفروعه المختلفة، والإدراك الكلي يعتمد على الفكرة، وعلى المفهوم، أو التصور الذاتي لما تكون عليه الأشياء، وأوضح مثل على ذلك يتضح في تجرئة الطفل للرسم حين يستجيب بأقلامه وألوانه للعالم المحيط، ونقصه بالطفل هنا من دون سن الثانية عشر تقريباً، فهو لا يهتم كثيراً بالتعمق والتدقيق في النظر إلى الطبيعة، أو إلى العالم الخارجي، ولما وضع أمام عدد من الأطفال طفل آخر يرسمونه، لوحظ أن عدداً كبيراً منهم لم يهتم إلا بالنظرة الأولى، فأخذت الغالبية ترسم من عقولها، ولذلك عند تحليل رسوماتهم، وجد أن عدداً من الأطفال رسموا رملهم واقفاً مع أنه كان جالساً، والبعض رسمه بوجه جانبي في اتجاه اليسار، والبعض الآخر رسم وجهه متجهاً إلى اليمين، والرسوم يخلب عليها الإجمال أكثر من التفاصيل، وهي في مجموعها رمزية أكثر منها واقعية، لهذا فإن ما رسمه كل طفل هو في الحقيقة المضمون الفكري من الشيء المرسوم كما يلوح في مخيلته، وهنا

يظهر منطق آخر للرسم غير منطق الإدراك الحسى، أى: منطق الإدراك الكلى، وهذا المبدأ مطبق بوضوح فى الفن المصرى القديم، والتصوير الفارسى، والفن المكسيكى القديم، وفنون أخرى، وابتداء الفن الحديث يعتنقه كمدخل لكشف الحقيقة الفنية، وهو مدخل مغاير كلية للإدراك الحسى.

دعنا نتصور مغزى الحقيقة الفنية على أساس الإدراك الكلى، فالمتفلس مثلاً إذا رسمت وفقاً للإدراك الحسى، سيظهر سطحها العلوى ووجهيها: الأمامى والجنى، أى: يظهر ما تفهمه حينما تطبق قاعدة المنظور، لكن الطفل حين يرسمها بإدراكه الكلى يجمع بين السطح، والجوانب المختلفة، والأرجل الأربعة، فى صورة واحدة، لذلك فإن رؤيته تنبى على تغيير وضعه وإيجاد شكل يجمع كل الخصائص التى لمحاها عندما تحرك: من الأمام، ومن الجانب، ومن أعلى، ثم من الجانب الآخر، وحسب منطقته قد يكون رسمه أكثر شمولاً، لأن الحقيقة التى تبرز متمثلة الجوانب، ولهذا تحرر بيكاسو من الإدراك الحسى لرسم الوجه من زاوية واحدة، أى: من إدراكه الكلى فقط إلى عمل صور لوجوه، يجمع فى كل منها بين الوضع الأمامى والجانبى، أو يبرز العينين ويرفع إحداها عن الأخرى، وكانت تبدو هذه المحاولات غريبة حين بدأها، ولافتة للنظر، خاصة بالنسبة لأولئك الذين تعودوا على الإدراك الحسى.

وهذا الاتجاه مهد للرسمية فى الفن التشكيلى، فى حين أن الإدراك الحسى كان يمهّد للتسجيل والالتزام بزاوية بعينها، وخرجت من الإدراك الكلى تعبيرات مميزة لفنانين أمثال «بول كلى» (١٨٧٩ - ١٩٤٠)، و«جوان ميرو»، و«مارك شجال»، و«هنرى مور»، و«ماكس إرنست»، و«إيفى تاغى»، وغيرهم، ويتضح هنا التضارب بين ما يسمى «الحقيقة الفكرية» intellectual realism، و«الحقيقة البصرية» visual realism، فالأولى تتعلق بالافتكار، أى أن الحقيقة فكرة، وهى ترتبط هنا بالإدراك الكلى، أما الحقيقة الأخرى فهى عينية تتعلق بميكانيزم الإدراك الحسى البصرى، والاثنان مختلفان اختلافاً جوهرياً، الأولى محرورة والثانية مقيدة، الأولى مؤلفة

والثانية متغولة، الأولى تحمل الإبداع والثانية تلتزم بالأصل، ويظهر تضارب الحقيقتين في رسم الطفل لآتية: فهو بصرياً يصرف أن فوهتها تظهر على شكل دائرة، لكن قاعدتها أفقية لكي تستقر عليها، ولذلك يرسم الآتية بفوهة دائرية وقاعدة خط أفقي، والرسم هنا فكرة أقرب للرمز منها إلى الواقع، بينما الواقع تنطبق عليه قواعد المنظور لكي تظهر الآتية ولها كيان بصري، فالفوهة تظهر على شكل يضاوى، والقاعدة يضاوى أكثر اتساعاً، ما دام الرسم تحت مستوى النظر.

ويظهر من هذا التحليل أن فن القرن العشرين قد اتجه إلى الحقيقة الفكرية أكثر من اتجائه إلى الحقيقة البصرية، أى: إلى المفهوم أكثر من الملموس، ولذلك يبرز هنا ظهور المدارس والحركات التى تنادى بالرمزية والتجريدية والتجريدية واللاموضوعية والنقاء الخالص والإبداع البصرى، وخيرها من الاتجاهات التى بنيت على مفاهيم وأفكار ونظريات، أكثر من بنائها على حرفية المراتبات.

للموضوعية والذاتية: وتظهر هنا قضية أخرى أجل خطراً، فلو أشرنا للإدراك الحسى بالعالم الموضوعى objective، وللإدراك الكلى بالعالم الذاتى subjective لبدأنا تسأول: هل الحقيقة الفنية موضوعية، أم ذاتية؟

كلما اتجه الفنان إلى الإدراك الحسى، حاول أن يجعل من الحقيقة الفنية شيئاً موضوعياً، أى: شيئاً خارجاً عنه، ولا بد من كشفها فى الشيء المراد التعبير عنه فنياً، أما إذا اتجه الفنان إلى الإدراك الكلى، فيعنى ذلك أن الحقيقة الفنية ذاتية، وهنا تظهر الحقيقة من خلال تأمل داخلى ورميزات قد تبعد نسبياً عن العالم الخارجى إلى الدرجة التى قد يختفى فيها العالم الموضوعى كلية، وتصبح النتيجة حينذاك تجريداً خالصاً.

لكن القضية هنا أن الطرفين فى مسألة من أمر الحقيقة الفنية، فالأصل أن الإنسان يكون مع بيئته وحده، فهو يتفاعل معها باستمرار، يأخذ ويعطى، والاختد والعطاء معناه أنه يرى فيها أشياء، ولكن هذه الرؤية ليست بالعين فقط، إنها بالعين التى تدرك العلاقات التشكيلية مفعمة بالوجدان ومحملة به، أى: بالعين المحملة

بالتجربة الفنية الذاتية، حيث لا تخرج الحقيقة المرئية كما هي في الأعمال الفنية، وإنما منصهرة بوجدان الفنان وحاسيته، ووجهة نظره وفلسفته وتجربته الطويلة في الرؤية الفنية، بقدر ما أنتج في السابق وأجاد، لذلك يختلف الفنانون بعضهم من بعض في ترجمة الموضوع، لأن كلا منهم ينفى بصيرته الخاصة على ما يرى ويحس، وحيث نستطيع القول بأن الحقيقة الفنية (ذاتية موضوعية)، لأنها لو اقتصرنا على الذات لما استطاع الناس أن يدركوا ما نبغى نقله إليهم من مشاعر، لأن هذه المشاعر تنقل في القوالب التي يعرفها الناس، وتمثل القدر المشترك بينهم، لهذا لا بد من ظهور العالم الموضوعي في التجربة الفنية، لكن ظهوره ليس بالضرورة بالنقل الحرفي فهذا لا يخرج فناً، ولكن بانصهار هذا العالم داخل تجربة الفنان وتظهر النتيجة كما تظهر، فلا خوف عليها من الفشل في نقل رسالتها إلى الجمهور حيث إنها مسلحة في طياتها بالقدر المشترك المستمد من العالم الموضوعي، وبالمثل تماماً يمكن القول بأنه إذا اقتصر التعبير الفني على الخلجات الذاتية دون أي اعتبار للعالم الموضوعي، فقد يؤدي ذلك إلى ثروة لا تفهم ولا تحس من الجمهور، لأنها تحاول أن تتحدث بشيء شخصي صرف يدور في كيان الفنان وغير مرتبط بكيانات البشر الأخرى، ويظهر هذا مع الفنانين الذين اقتنعوا بالمذهب اللاموضوعي، فهم حين يهملون الموضوع كلية ويعتمدون على الأشكال والألوان فحسب، فإن نتائجهم قد تكون أعمالاً فنية وقد لا تنجح في ذلك، المسألة متوقفة على ارتباط الحاسيس بالمرئيات حتى لو كانت مجردة، فالرائي الذي يتأمل العمل الفني المجرد، يترجم أشكاله بترابطات خاصة حتى ولو لم يقصد إلى ذلك الفنان، فهذا خط يمثل انهماكاً واندفاعاً إلى اليمين أو إلى اليسار، أي: قد يمثل حركة أو إيقاعاً، وهذا اللون مع ما يجالوه يحدث لحناً لأنه يتوافق أو يتباين معه، وحيث تحدث علاقة، وبين الشكل والفراغ ما يريح وما لا يريح، فكلما أحكمت العلاقة أدت إلى راحة في الرؤية الفنية، والأشكال والخطوط والألوان والاتجاهات والتوزيع والإيقاعات، كلها في مجموعها تترجم في النهاية بما توحى به إلى الرائي، وما تستثيره في خبرته السابقة التي يلعب العالم المرئي الموضوعي دوراً كبيراً فيها،

لذلك فمثل تلك الأعمال تؤثر بقدر ما تستثير، وهي لا تستثير إلا بالترابطات بالاشياء المرئية صمومًا، ومعانيها الدفينة التي تؤثر فسي كيان الإنسان شعوريًا ولا شعوريًا، فالعالم الموضوعي يوجد في الاعمال الفنية الناجحة، ولو كانت مجردة، لكنه يوجد منصهرًا مهضومًا، يوجد كمصارة خالصة أمكن تناولها بالحنس المرهف الذى تحرر من الشكل وغاص فى الجوهر.

أثر المغالاة فى اتجاه الموضوع أو الذات: شتان بين الدائرة التى تترجم على أنها شمس، والشمس التى تترجم على أنها دائرة، فالشمس تمثل المدرك الحسى، أما الدائرة فترمز إلى المدرك الكلى، الأولى تمثل الموضوع بمعناه البصرى، والثانية تنتمى إلى الجانب الذاتى المتعلق بالفكرة المرتبطة بمفهوم الدائرة، الشمس تمثل إدراكًا جزئيًا باعتبار أنها جسم له خصائص محددة، لكن الدائرة تمثل ما قد تنطوى تحته الشمس وغيرها من الكائنات الموضوعية مثل: القمر والكسرة والبالونة والبرتقالة، والكرة الأرضية، والمسألة هنا أن الفنان إذا اقتصر على رسم الشمس وتقيد بحرفياتها دون أن تكون له وجدقات خاصة فى ترجمتها، لم يصل إلى تحقيق عمل فنى، كذلك الحال حينما يكتفى بدائرة زعمًا منه أنها الشمس، دون أن يحمل الدائرة تجربة ذاتية عن بعض الخصائص التى أثارَت وجدداته فى الشمس فإنه ينتهى أيضًا إلى عمل فنى، والمشكلة هنا أن المغالاة فى اتجاه أحد طرفى التقيض: الموضوع أو الذات، المدرك الحسى أو الكلى، والمدرك الجزئى أو الفكرى، يقوض أركان العمل الفنى.

ويتضح فى أية حالة أن العمل الفنى كى يكون عملاً فنيًا ناجحًا، لابد أن يحمل شيئًا من المشاعر التى استثارَت الفنان فى العالم المحيط، ويدون هذه المشاعر التى تحملها الاشكال لا يحقق الفنان فنًا، حيث لا بد أن نسلم بأن الحقيقة الفنية «ذاتية موضوعية»، فهى ذاتية لأن الذات هى التى تمثل مشاعر الفنان ووجدداته وإحساساته وفكره وفلسفته ونبضه، وفى ظل هذا التيفس من المشاعر تتم ترجمة الموضوع، فهو موضوع يورى من خلال وجدان فنان، وكذلك يخرج محملاً بوجهة نظر الفنان ومشاره المعيزة.

التحول من الطبيعة إلى الفن: رحلة التحول من الطبيعة إلى الفن، أو من العالم الموضوعى إلى الإبداع الفنى المميز فى الصورة أو التمثال أو الآتية أو الفنون الفرعية أو التطبيقية، تظهر هذه الرحلة يسر فى أعمال الفنان الفرنسى الراحل «هنرى ماتيس» (١٨٦٩ - ١٩٥٤)، هذا الفنان له صور كثيرة يرسمها لساء فى مدخل، بها ستائر ومقاعد وسجاد ومناضد، وإصص من الزرع، أو زهریات بها ورود، فلو قلنا ببساطة: إن الموضوع الذى يعبر عنه: «امراة فى مدخل»، أو «امام البيانو»، لكان الوصف غير دقيق، لأن المرأة حينما أصبحت جزءاً من صوره، تحولت إلى كيان جديدة يلعب دوره فى بناء تلك الصورة، ولذلك تتكيف أوضاعها تبعاً لما عليه بقية الأجزاء، وتكتسى بالوان تفرضها التوافقات العامة التى تخضع لها الصورة، لهذا فإن المرأة لم تعد موضوعاً بالمعنى المعتاد أو الدارج، هى موضوع ذاتى أو مخرج بمشاعر الفنان وبالقوانين التى فرضتها سائر العلاقات السائدة فى الصورة.

وفى إحدى صوره، يمكن إدراك أن العناصر التى يستعملها ماتيس ما هى إلا وسائل يتخذها تكتة لينسج من فوقها توافقاته اللونية المميزة، وتكويناته ذات الطابع الخاص، وهى حيثئذ تخضع لقوانين أبحاثه الفنية، فالمرأة قد تظهر خضراء أو حمراء أو بنفسجية، تبعاً للمحيط الذى ركب هذا اللون أو ذاك، ويدها قد تظهر بثلاثة أصابع، لأن موضوعية اليد المتعارف عليها ذات الخمسة أصابع تختلف عن اليد التى دخلت كجزء من النسيج الفنى، ولذلك فى إطار الصورة، تكسب العناصر خصائص جديدة كما تفقد بعض خواصها القديمة، أى أن العنصر بمفرده فى الطبيعة يختلف كلية عنه حين يدخل ضمن بده العمل الفنى، ولا وجه للمقارنة، وما يقع فيه طلبة الفن من تضليل، هو فى الحقيقة التى تصدر عنهم من حيث الانحراف فى تفسير الاتجاه نحو الموضوع الذى يمالج، فالأمانة والدقة والحيلة فى نقل أى جسم خارجى، لا تنتهى عادة بفن وإنما بعملية نقل، وحين يرى الجمهور غير الواعى الموضوع بحاله فى الطبيعة داخل إطار العمل الفنى، ويسعى جاهداً لرؤيته أو التعرف عليه، فإنه فى

هذه الحلقة يطبق معياراً واحداً، والأصل أن المعيار يتم بتأثير العمل الفني على الوجدان مباشرة، بصرف النظر عن المحتويات التي يتضمنها هذا العمل، فسواء هو جسم بشري أو حيوان أو منزل أو زوج من الأحذية، فالتفاعلات الفنان هي التي تشكل هذه الموضوعات وتصوغها بحيث تحمل معاني ومغازى جديدة، تمثل الرؤية الفريدة للفنان، وليس من المتوقع أن تتكرر هذه الرؤية مع فنان آخر، إذ إن كل فنان يضيف رؤيته إلى تراث البشرية الفني، وعلى قدر موهبته وقدرته اللامعة تكون إضافته، ويمر الزمن ولا يسمع أحد عن عمالقة في الفن حتى يولد العبقرى الذي يغير منهج الرؤية الجمالية، ويوضح الطريق إلى مداخل جديدة تحمل إبداعه وتذوقه الفريد.

ومن هذا العرض، نتبين أن القرن العشرين كان أكثر وعياً بالحقائق الفنية وطبيعتها، حتى إن فكرة التقليد للعالم الخارجي بدأت تتلاشى مع بداية القرن وتحل محلها أفكار ونظريات جديدة عن مفهوم الإبداع ودور الفرد فيه، وكون الحقيقة الفنية موضوعية ذاتية، شكلت منهج كثير من المدارس الحديثة.

- ٥ -

إذا كان الأدب القروي يُعنى خاصة بحياة الفلاح والبيئة التي يعيش فيها فإن أدب الطبيعة يُعنى بتصوير المشاهد الطبيعية والتعبير عما تثيره في نفس الإنسان، وليس وصف الطبيعة جديداً في الأدب العربي، فقد عرفته جميع العصور الأدبية، واشتهر به كثير من شعرائها كأمراء القيس وذو الرمة وأبي نواس وأبي تمام والبحتري وابن الرومي وابن المعتز والصنوبري وكشاجم وابن حمديس وابن خفاجة وابن الساعاتي وصفى الدين الجلي وكثير سواهم.

والوصف الطبيعي القديم (في الجاهلية و صدر الإسلام) وثيق الاتصال بالبيئة البدوية من قفار ورياح وأتواء ونبات وحيوان وما إلى ذلك، وهو عادة دقيق يميل إلى

شرح الجزئيات، فإذا أراد الشاعر وصف حيوان كالناقة مثلاً أو كالحمار الوحشي، صَوَّرَ لك أعضائه وألوانه، ولوّقك على جميع حركاته وسكناته، وكذلك يفعل في وصف غير الحيوان مما يألّفه ويعرف أحواله، ومن أمثلة ذلك وصف طُرُقَة لنانة في نحو ثلاثين بيتاً من معلقته، ووصف عَيد بن الأبرص للعقاب في مجمرته؛ والثابغة للثور البرى في دليته، ووصف البرق والسحاب في قصيدة أوس بن حجر التي مطلعها: «إني أدقّت ولم تأرق معنى صاح»، والحمار الوحشى في بائنة ذى الرّمة: «ما بال عينك منا اللمع ينكب»، وقس على هذه الأمثلة كثيراً مما يضيق دونه هذا المقام .

ومن خصائص الوصف البدوي الصدق وعدم التصنع، فهو عموماً عرض واقعي لا يعتمد إلى الزخرف اللفظي والتأنق الصناعي الذي نراه شائعاً في عصور الحضارة، يرى الشاعر شيئاً فيعرضه كما هو بلغة قد نراها اليوم غريبة ولكنها جارية مع سجيته منبثة من طبيعة بيته .

وقد تطوّرت البيئة العربية بعد استقرار الملك العربي في الشام والعراق ومصر الأندلس فتطوّرت معها الشعر الوصفى، وهكذا انصرف عن الصحراء وأحوالها إلى الحواضر الجديدة وما تحويه من بساتين ومنتزهات وفواكه ورياحين ومجارى مياه وما إلى ذلك من ظواهر الحياة المدنية، ولابد لنا هنا من التنبيه على فرق واضح بين أسلوب الوصف البدوي القديم وهذا الوصف الحضري الموكّد، ففي الأول كما ذكرنا اتّفاً يغلب الصدق والبساطة في التصوير، وأما الثاني فتبرّز فيه الصناعة الفنية التي تتحرى إلباس الموصوف برذاً قشياً من الخيال، ولقد تمادى الموكّدون في حرصهم على ابتناع المعاني البيانية حتى طغت الصناعة عندهم على صدق العاطفة، فأصبحت الطبيعة في كثير من الأحيان وسيلة لإظهار براعتهم الفنية ومقدرتهم على التوليد، وهذا ما يلّهب إليه أيضاً أحمد أمين في مقاله: (مستقبل الأدب العربي).

وأظهر ما جروا عليه في الوصف طريقة التشبيه، وهي طريقة تعدد من محاسن الشعر في كل زمان ومكان إذا جرت مع الطبع ولم تُشَبَّ بالتعمُّل والتكُّلف، ومن أمثلتها قول ابن المعتز يصف بتائناً:

أما ترى البستان كيف نوراً	ونثر المشور بُرداً أصفراً
وضحك الورد إلى الشقائق	واعتق القطر احناق الواقي
وياسمين في ذرى الأغصان	متظماً كقطع العقيان
وفرج الحشخاش جيلاً وفتى	كأنه مصاحف بيض الورق
حتى إذا ما انتشرت أوراقه	وكاد أن يشاد ريساً مساقه
صار كإفداح من البلور	كأنما تجسّمت من نور

ولا تزال هذه الطريقة إلى الآن من أكثر الطرائق شيوعاً في وصف الطبيعة، ويتوقف جمالها على روعة العلاقة التي تربط المشبّه بالمشبّه به، وعلى حسن التعبير عن تلك العلاقة.

على أننا إذا أقمنا النظر في وصف القدماء عمومًا للطبيعة، وقابلناه بما استجدّ في أدبنا الحديث من ذلك، وجدنا من الفرق بينهما ما لا نجله بين الشعر القديم (الجاهلي) والشعر الموكّد في العهد العباسي والأندلسي، فالطبيعة في الشعر القديم لم تتخذ موضوعاً خاصاً، وإنما كان الشاعر يمرض لها في سياق غرض آخر كالغزل أو المديح أو الفخر، وكان يكتفى بأشكالها الخارجية لا يتجاوز الأفق الحسّي المشاهد إلى ما هو أبعد وأعمق، ويكلمة أخرى لم يرَ في الظواهر الطبيعية ما يحمله على التأمل العميق وما يوحى إليه المعاني الخالدة والأفكار السامية، ولم يتغير الموقف في الشعر الموكّد تفكيراً يصح أن يسمى انهماكاً عاماً، فظلت الطبيعة عند الموكّدين وسيلة لا غاية ومعرضاً لمشاهد جميلة لا مصدرًا لإحياءات روحية، أما الأدب الحديث فلم يقف عند حد المشاهد التي تبهج النفس، بل اتجه انهماكاً عاماً إلى ما للطبيعة من وجود معنوي يُلذّ للخيال الجولان فيه ويروق للفكر أن يسمو إليه.

ولهذا النظر الحديث إلى الطبيعة خصائص نحاول شرحها فيما يلي:

قد يقال: إن الوصف الحديث للطبيعة يمتاز بملاحظة ما لا يؤبه له عادة كاتحناء السنبلة وتفتح البراعم وتبعثر أوراق الخريف وربوض البقرة تحت الشجرة واختباء الفراخ تحت جناحي أمها ونجائب الأجراس في الوادي ولون العشب النواى وغير ذلك من مشاهد طبيعية متواضعة، وإنه يرتاح إلى الطبيعة الساذجة (البرية) دون المصطنعة المنمقة، فهو يؤثر الغاب على البستان، وشواهد الصخور على أسوار الحصون، ويحيرات الجبال على برك القصور، ورمال الشواطئ والصحارى على الساحات المعبدة فى المدن أو النواى، والمجارى الطبيعية المتدفقة بين السهول والهضاب على الترع للحفورة لرى الحقول والمزارع، بل انه ليرى روعة خلابة فيما كان يهول القدماء كصخب العواصف وطغيان السهول وانقضاء الشلالات وقصف الرعود ونجهم الغدائد ووحشة الدجاجى وتلاطم اللجج وما أشبه، وفى هذا القول شيء كثير من الصحة، على أن ذلك عند التحقيق ليس الفارق الرئيسى الذى يميز أدب الطبيعة فى هذا العصر عنه فى العصور السالفة، وإنما يميزه ما تقدمت الإشارة إليه من أن الأدب الحديث ينظر إلى الطبيعة نظراً معنوياً يتجاوز أفق المشاهدات.

ومن وجوه الطبيعة فى الشعر موضوع الزمن الذى تنقل بين قصيدة وأخرى محافظاً على ديمومة فى كل العصور وفى مختلف الأحوال، والزمن يتجه بصورة دائمة نحو الماضى ليكون مناقضاً للحاضر، أو يتجه نحو المستقبل ليسبق الحاضر؛ لأن الحاضر يشئت ذواتنا، لم يكن صوت عمر الخيام إلا معاناة لعدم قدرته على تحقيق الحاضر، وهو يحيا، على رغمه، فى الماضى أو المستقبل، إنه ينصح نفسه بقوله:

لا تشغل البال بماضى الزمان ولا باتى العيش قبل الآوان
واغنم من الحاضر لذاته فليس فى طبع الليالى الامان

ويحاول الإنسان الذى هو قبضة من الزمن، أو هو فى قبضة الزمن، وقف تدفقه الذى تتعلم كينونته فيه، ونجد الإحساس بموج الزمن الذى يجرف أمامه كل شيء كقول طرفة بن العبد:

أرى العيش كثراً ناقصاً كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر يتفد ومثله «الحيام» يهتف:

فقد تساوى فى الثرى راحل غدا وثاو من السوف السنين
وقد تدفع مشاعر الإحباط إلى محاولة الانغماس فى نهر الزمن قبل أن تغلقنا
موجاته إلى الشاطئ الآخر فيقول المتنى:

أنعم ولد، فللأمور أواخر أبداً، إذا كانت لها أوائل
وتعود تناوشه مشاعر اليأس من كل شئ فيقول:

إذا تأملت الزمان وصرفه تيقنت أن الموت ضرب من القتل
ثم يقول:

وما الدهر أهل أن تؤمل عنده حياة، وأن يشتاق فيه إلى النسل
السؤال عن الزمن سؤال لا جواب له، يقول محمود حسن إسماعيل، لسائلة
قالت: .. وريحانة سقطت فى الطريق:

وما ذلك الأمر؟

غداً مثلها فى الثرى تصبحين
يشيب الجمال، يشيب الشباب
تشيب الحياة، تشيب السنين
خذى ما تشائين من كل شئ
حذار الذى عنه
ما تسألين

وقد تعلم الأشياء فى قبضة الزمن، فتثال كآيات الحس الفاجع فى قول صلاح
عبد الصبور:

هل تدري فى أى الأيام نعيش؟
هذا اليوم الموبوء هو اليوم الثامن
من أيام الأسبوع الخامس
فى الشهر الثالث عشر

والزمن مفقود وضائع، ساحت حدوده وتهلعت حقائقته، كما يقول مرة أخرى
على لسان «حسام» فى مسرحيته «ليلي والمجنون»:

- لا تعرف معنى أن تلقىك الأيام الفاقدة للمعنى والاسم
فى أيام فاقدة المعنى والاسم

حتى تخشى أن تصحو يوماً لا تعرف من أنت
وقد نحمد «الزمن» قبلًا أبدًا لا انفلات منه حتى تفقد الأشياء طعمها فيصبح
«بلندي الحيدري» فى وجه حبيبته:

إلى أين؟ ويحك لا تسأل
فرجلاى مثلك تستغمان
أغيب مع الليل فى مأملى
وأصحو ولا شىء غير الزمان
وليس وراء انفلاتى مكان

وهل يقع «الزمن» خلق تخوم الغد؟ ربما؟ كما يقول «إليوت».

- الزمن الحاضر والزمن الماضى
ربما كلاهما موجود فى المستقبل

لكن «محمود درويش» يرى الماضى والحاضر والمستقبل حدما مطلقا، ولم يبقَ
سوى اللامبالاة الفاجعة فيقول:

أذهب الزمن
 كأمر يلاطف حصاناً
 ولعب بالأيام
 كما يلعب الأطفال بالخرز الملون
 إنى احتفل اليوم
 بمرور يوم على اليوم السابق
 واحتفل غداً
 بمرر يومين على الأمس
 ذكرى اليوم القادم
 وهكذا أوصل حياتي^(٢)
 الزمن رُبّقى الوجه، شيا به التكرية لا تتسهر، وهو قسٍ دأخلنا كما هو فى
 خارجنا، يقول أحمد عبد المطلب حجازى:
 فجاء صرنا صبورين
 من ترانا يبدأ القول
 وينهى الجلسة للمختفة؟
 من ترى يعلن أن الوقت فات؟^(٣)
 إنه الزمن المتربص فى نهاية الطريق، بل على ثنية كل منحنى ودرب، ينشب
 مخالبه فى الماضى والحاضر والمستقبل، ولم يبقَ إلا الرحيل خوفاً من الرحيل، يقول
 حجازى أيضاً:
 لنرتحل
 من قبل أن يدخنا وجه الزمان
 من قبل أن تتجم فرحتنا
 شجيرة الذكرى
 ويدنو من وراء الليل ظلمها الكظيم..

ثم يتغور الانهال الفاجع في ذواتنا إثر صيحة «ابن زيدون» الانثيالية، كأنه خير مصدق بأن الزمن قد قام بغليته فضاع كل شيء:

كأننا لم نبت والوصل ثالثا والسعد قد غص من أجفاننا واشينا

وينعكس الزمن في مرارة الحزن عند المتألم الشاعر «متمم بن نويرة» بقوله:

فلما تفرقنا، كائى ومالكاً لطول اجتماع لم نبت ليلة معاً

ويرى مسعدى يوسف (شاعر فلسطينى) أن الزمن الحديث يسحق عفة الهوية بحيث لم يعد للشرق أى معنى بقوله:

مضى زمن كانت البندقية فيه التفرد والحلّ

إنّا على رقعة لا تهاجر فيها الخيول

مضى زمن كانت المدن العربية فيه تغور...

لقد جامنا زمن المدن المصرفية

أما «بلند الحيدرى» فقد رأى أن هذا العصر هو عصر الموت للإنسانية. فقد ألغى هذا الزمن «مسافات الرؤى في النوم»، وهو لم يعد يملك أية هوية^(٤).

زمن لا يمتدُّ

ولا يرتد

ولا يفرق إلا في ظلّ منسى^(٥)

والشاعر عبد الله الأخطل لم يترك الزمان صورة تعبر عن المأسى فقط، بل أصبح هو «في زمان الشعر»، حلمًا يزول، وشمسًا يصفعها الاقوال، وأصبح فى زمان الجرح، فصل الريح ترهبه الفصول.

زوالى! كما حلم يزول

ما شئتُ وهى يطول...

أنا في زمان الجرح، فصل

الريح... ترهني الفصول

وهو «في زمان الحب» درب الحب، بقوله:

أنا في زمان الحب، درب

الحب... يا نعم السيل...^(٦)

ويتعنى الشاعر «ديزيره سقال» وداع «الزمن الصعب»، الزمن «الذي لا يصير»
ليرحل من جديد في وجه حببته في غاباتها الفوّاحة، ثم يتفجر غضب الشاعر على
الزمن البليد الذي جعلنا نمرّ على أنفسنا وهي تتآكل وتهوى، نمرّ على رماد أنفسنا،
«فنحصى موتنا حبة حبة».

إنها ساحة الموت

فانقفل أيها الزمن البليد انقفل... انقفل...

لوجوهنا عبااء لا يخرقها الصمت،

للقضاء وشاح أسود لا تنمو فيه النجوم،

ولى

كل هذا المدى القاسى

وكل... كل هذا الصمت...^(٧)

وتتعدد رؤيا الزمن في ديوان الشاعر، غير أن هذه التعددية تتمحور حول فكرة
واحدة تتقل من الدفة إلى الدفة في الديوان، هي فكرة الزمن المقيت، الزمن
المميت، الزمن الغيبى.

قصيدة البحيرة - للامرتون -

أهكنا لا يزال يُزجى بنا

إلى شواطئ جديدة

نُساق إلى الليل الأبدى دون عودة.

إِذَا مِنْ سَبِيلٍ لِنُفْلَى الْمَرْسَاةِ فِي
مَحِيطِ الْأَعْمَارِ وَتَقِفْ وَكُلَّ لَيَوْمٍ وَحِيدٍ.

* * *

أَيْتُهَا الْبَحِيرَةُ
لَمْ تَكْذِبِ السَّيِّئَةَ تَنْتَهَى مَدَارَهَا
وَقَرَّبَ الْأَمْوَاجِ الشَّيْئَةَ الَّتِي كَانَتْ مَزْمَعَةً أَنْ تَرَاهَا
أَنْظُرِي، هَا إِنِّي أَقْدَ وَحِيدًا
أَجْلِسْ عَلَى تِلْكَ الصَّخْرَةِ
حَيْثُ رَأَيْتَهَا تَجْلِسُ قَبْلًا.

* * *

كَتَّ تَزَاوِينَ، هَكَذَا، مِنْ دُونِ
تِلْكَ الصَّخُورِ الْعَمِيقَةِ
كَتَّ تَكْسِرِينَ، هَكَذَا، مِنْ دُونِ مَنَاقِبِهَا
الْمَمْرُوقَةِ
وَكَانَتْ الرِّيحُ هَكَذَا تَرْسُلُ زَيْدَ
الْأَمْوَاجِ
تَحْتَ قَلَمَيْهَا الْمَعْبُودَتَيْنِ.
هَلْ تَذْكُرِينَ ذَلِكَ الْمَاءَ
حِينَ كُنَّا نَطْفِئُ عَلَى زُورْقٍ بَصَمَتْ
وَلَمْ يَكُنْ يُسْمَعُ مِنْ بَعِيدٍ فَوْقَ الْمَوْجِ
وَتَحْتَ السَّمَاءِ
غَيْرُ جَلْبَةِ الْمُجَلِّفِينَ

الذين كانوا يضربون بإيقاع متوازي
أمواجك الجميلة .

وفجأة اتبعثت أصواتٌ لم تكن الأرض قد عرفتها
قبلاً والتقت أصداء الشواطئ،
أصغى الموجُ، والصوت الأثير لذي
أطلق هذه الكلمات:

«أيها الزَّمن أوقفَ عجلتك،
وأنت أيُّها الساعات المواتيةُ
أوقفى سيرك،

دعينا نتملى من اللذائذ المولية
لأجمل أيامنا، كثير من التعماء يتوسلون
إليك في هذه الدنيا،

اجرى واسرعى لهم،

خذى مع أيَّاهم الهموم التي
تُرهِقهم وانسى السعداء .

إلا أنى كنت أطلب عبثاً بعض الهنيئات الأخرى
فالزمن كان يفر منى ويولّى .

أقول لهذا الليل : تمهلْ وابعطه

لكن الفجر ما لبث أن بدد الليل .

* * *

فلنقص عمرنا في الحب، لنحب

ونقتصص اللحظة المولية المديرة

لنُسرع ونفتّم الأفراح

فليس للإنسان من مرفأ
ولا للزمن من شاطئٍ
إنه يجرى ونحن نعبر.

* * *

فيا أيها الزمن الغيور،
أُمكن أن تبيدَ لحظات
النشوة والسكر
والتي تسكبها لنا السعادةُ
وتريقها لنا
أُمكن أن تبارح وتوَلَّى عنا
بمثل سرعة لحظات الشقاء.

* * *

أما من سبيلٍ لَتَرَسَمَ آثارها البارحة
وماذا؟ هل أنها غادرتنا إلى الأبد
وهل فُقِدَتْ كلها؟
الزمن الذي منحنا إياها هو ذاته يتزعرها منا
لو كنْ يَعِيدها إلينا؟
أيتها الأبدية، والعدمُ والماضى
والهاوياتُ السحيقة المظلمة
ماذا تفعلين بالأيام التي تبتلعينها
أجيبى، هل تعيدنين إلينا

لحظات الانعطاف

التي تخطفينها منا؟

* * *

آيتها البحرية والصخور الخرساء

آيتها الكهوف والغابات القامضة

أنت يا مَنْ يعفّ عنها الزمن

أو أنه قد يجنّد شبابها،

احتفظي من هذه الليلة

آيتها الطبيعة الجميلة

احتفظي بالتذكّار على الأقل.

* * *

أكان ذلك في هدوءك أم في عواصفك

آيتها البحرية الجميلة

أو في منظر شواطئك الضاحكة

وفي تلك السروات السوداء

والصخور الموحشة

والتي تتدلى على مياهاك.

* * *

لتكن في النسيم الذي يرتعش ويعبر

وبالجلبة التي ترددها شطآنك،

في الأفق ذى النجم النضى الذى يكسو

أديمك بالياض

بأضوائه المتراخية
وَلْتَقُلْ الرِّيحُ الَّتِي تَزَارُ والقِصْبَةُ الَّتِي تَنْ
والعطر الرهيف الذي يعطر أجواءك
لَيَقُلْ كُلٌّ مَا يَسْمَعُ وَيَرَى وَيَتَنَسَّسُ
لَتَقُلْ جَمِيعًا: «إِنَّهُمَا قَدْ تَحَابَّاهُ»^(٨).



كان لامرئين رومنيًا حتى العظم، فهو الذى بكى الزمن والصيرورة والسعادة
المولية وحس الهروب والقهر والطبيعة وقدر الإنسان والحب والإحساس والفاجعة،
وما إلى هنالك من موضوعات تلتصق بالمشاعر الإنسانية.

صحيح أن الرومنى يرفض ويثور على الحتمية، إلا أن رفضه لا يعدو الحشرات
والندم والإلم، ولامرئين حاول أن يعدل من سنة الوجود وفقًا لرغباته ونزواته،
ذاتية تنتضخ من خلال مفهومه للزمن، فهو يحسب أن العالم كله قد وُجد فى مسيله
وأن القوانين ينبغي أن تلتزم بإرادته، لذلك يعتبر أن المعاناة معصومة، وهى تمثل
الحقيقة الممكنة، وفى هذا الشعور لم يكن لامرئين مداجيًا فى حنينه الذى يسرع فى
لحظة السعادة ويبطئ فى لحظات التعماسة.

إنه يخاطب الأمواج والبحيرة ويذكر ما كان عليه حبه فى عام مضى، وقد عاد
هذه السنة وحيدًا يرنو إلى الأمواج المتكسرة على مناكب الصخور، هذه الصورة
الواقعية هى حقيقة، وهى تنتسب إلى الميلودرامية الماثورة فى طباع الرومنيين،
لامرئين العاشق يبكى غياب حبيبته التى اختطفها الموت عنه، وهو مقيم بين يدي
البحيرة، يخاطب أمواجه ويكسى، هذا المشهد الوجدانى مؤثر فى ذاته، وليس للشاعر
أن يبدع فى خلق المشاعر، بل هى تأتى عفواً الإحساس المتقطر، وعبر الانشياالات التى
لا حدود لها.

لقد نمت تلك الرومنسية الصافية فى قلب الطبيعة، وقد اهتمرت العاطفة لتضفى على المشهد لون التعاسة والتفجّع، وهى بذلك قد خلقت مودة بينها وبين الشاعر، مودة لم ينقطع خيط وصلها أبداً، لأنها جعلته منكوداً وحيداً، الطبيعة أبقي من الإنسان، تلك حقيقة نلمسها كل يوم بل هى قناعة نهائية، لأنها لا تصاب بالسيرورة، والزمن لا يسجل عليها صفحات المأسى والسعادة، وهى فى ديمومتها تأكيد للإنسان وترصده بين الفنية والفنية.

ولو أن لامتريين الرومنسى نأتى بانفعالاته وحكمه على الطبيعة لأدرك أن الزمن فى سيروته هو باعث التجديد فى عملية الموت والحلق.

والشئ الذى يجب أن نتنبه عليه، هو أن الرومنسى يخاطب البحيرة ويناجيها باناً شكواه، سائلاً إياها إذا كانت تتذكر ما جرى لهما فى العام الماضى.

ويدرك الانفعال الرومنسى المقسم بذاته المطلق الآخر، بل إنه يعمم الواقع الذاتى على الواقع الكونى، وفى هذا الباب نجد لامتريين يعمم واقعه الخاص على الكون أجمع ويوفى منه إلى التطرف، وهو يقول فى صوت الفتاة: «وفجأة انبعثت إيقاعات لم تكن الأرض قد عرفتها قبلاً، وضربت أصداء الشواطىء»، والصوت الذى كان أثيراً لدى أطلق هذه الكلمات».

لا شك فى أن لامتريين كان يطرب لصوت الحبسية، إلا أنه، فى غلوائه خيل إليه أنه الصوت الوحيد الذى لا قبله ولا بعده، ومما ضاعف فى غلوه زعمه أن الموج أصغى إليه كما أصغت الطبيعة كلها.

ليس من أمر يدوم للرومنسى؛ فالسعادة لا تدوم والإلقة لا تدوم، وفى انفعاله المستمر يعانق المستحيل، فيطلب من لحظة السعادة أن تمرّ بسرعة، ومن الليل أن يتمهل، إلا أن الزمن يهرب ولا يلبث الفجر إلا أن يبدد الظلمة، والرومنسى لا يطعم فى تقيير المجتمع والدولة وحسب، بل يصمم على تغيير العالم بأسره، فأرضاً ذاته

على كل شيء، وهذا من خصائص الكينونة الرومنسية التى لا تتوقف عند الشكل والتعبير بل تتعداه إلى الفكرة والمضمون الملتهب^(٩).

الطبيعة - بمعناها المكاني - أهم الموضوعات التى تحدث عنها الرومانسيون. وتوحشت نفوسهم ورشحت بأحلى قطرات الحب فى أفئادها ومرباعها، لجأوا إليها على أنها الملاذ الأكبر لمعاناتهم، فى حياتهم الخاصة والعامة.

والرومانسى عندما لجأ إلى الطبيعة، فعل ذلك، على أساس التعويض من جهة، والترويح من جهة ثانية، وبناء عالم جديد هو بمثابة الحياة الأخرى التى ارتأها وأنشأها فى آن واحد.

والطبيعة، فى كل الأحوال، مهد كل أدب، سواء أكانت المدرسة الأدبية التى تعبر عنه كلاسيكية أم رومانسية أم سريالية، ولا تختلف هنا أو هناك إلا فى المذهب التعبيري.

وللحق، إن الطبيعة لم تكن مشرقة فاعلة مؤثرة، كما كانت فى المدرسة الرومانسية، لأن الرومانسين هم الذين عرفوا أسرارها وقيمها وتمعها؛ فنشروها فى كل مكان طالبن فيها العزاء تارة، وخلود النفس إلى راحة متناهية تارة أخرى.

مع الطبيعة لا بد أن نذكر ما طرأ عليها من تغير جوهرى لدى الكتاب والشعراء فى مختلف المذاهب الأدبية.

لقد كانت فى المذاهب الكلاسيكية المرأة العريضة التى ارتسم فيها أدب اليونان والرومان، وغدت فيما بعد، مسرحاً لألغة وثنية، ينظر إليها كما لو كانت مستودعاً للآلهة الأسطورية حيث ربات الفن والقوة والخير والجمال هنا وهناك، ولما دعا جان جاك روسو إلى العودة إلى الطبيعة وتسبج نظامها الأزلئ واستيحاء مبادئ الحياة والتربية منها، كان عمله بمثابة كشف جمالى وأدبى وفلسفى جليل ملخصه - كما ورد فى كتابه الشهير «أميل» - أن الإنسان يولد نقياً طاهراً من كل الشرور والمفاسد،

والمجتمع الإنساني هو الذى يفسده ويعوّده على الرذائل والخطايا، ومن أجل ذلك، دعا روسو الإنسان إلى الإقامة فى أحضان الطبيعة والترى فى تعاليمها حتى يبلوغ مرحلة النضج...

وقد تأثرت الرومانسية بمفاهيم روسو، واثارت على نهج الكلاسيكيين ومن سبقهم متوصلة - مع شاتوبريان - إلى مفاهيم أكثر عمقاً والصق بنزعة التحرر والإيمان التى سادت الحركة الرومانسية منذ مطالعها، وفيه يدعو شاتوبريان، إلى تخليص الطبيعة من هذه الآلهة المتعددة، وتصفيتها من كل أوراق العبودية والمعبود، وجعلها معبداً واحداً يدخل إليه الفنان، على أنه رمز للإله الواحد، ولذا نقرأ لشاتوبريان فى روايته (رينيه) كلاماً يؤكد نظرية روسو فى الحصول على الحرية والسعادة، داخل الحياة البرية، فنسمع بطل الرواية رينيه، يقول لجماعة الهنود الحمر المارين فى السهول، من أمامه:

«ما أسعدكم أيها المتوحشون! أه لو استطيع أن اأمتع بالسلام الذى لا يفارحكم أبداً! وبينما أجوب الأقاليم الكثيرة فى قليل من الجدوى، تظلون أنتم جالسون تحت أشجار السنديان، تدعون الأيام تجرى دون أن تحصوها، حياتكم كحياة الطفل مترددة بين الألعاب والنوم».

واستمرت هذه النظرة الخاملة البريئة إلى الطبيعة، وغدت مستراح الشعراء وموئل تأملاتهم وتعبداتهم فى كثير من الأحيان، فترى فيكتور هوجو، يتحدث إلى الطبيعة ويناجى الخالق مناجاة العابد المستكين الضارع:

«.. الآن وقد رقّ إحساسى بهذه المناظر الإلهية من السهول والغابات والصخور والأودية، والنور الفضى، أرى صفري أمام عجايبك، محدودية عقلى أمام رحيب ملكوتك، ألوذ بك يا إلهى، يا من إياه أعبد، حاملاً إليك فى خشوع بقايا قلب ملئ بعظمتك قد حطمت، وأجثو أمامك مزعناً، يا ذا العظمة، بآنك الحق أزلاً وأبداً، وأؤمن أنه من الخير، وأؤمن أنه من العدل أن قلبى قد دُمى ما دام الله قد أراد...»^(١٠).

ولا نكاد نقرأ قصيدة واحدة لآى شاعر رومانسى إلا وللطبيعة فيها النصيب الأوفر وخاصة إذا مزجنا الطبعيتين فى بوتقة واحدة، الجغرافية والإنسانية، ومن هنا الوصف الذاتى للطبيعة وانطراح الأحزان والأشواق والعواصف الداخلية على مظاهرها التى لا يدرك المرء من أوصافها الحقيقة إلا الشيء اليسير.

ولشدّ ما كان الرومانسيون يقيمون المفارقات الشاسعة بين طبيعة الحقول والبرارى والغابات والأودية، وهذه التى تكتنفها الشوارع والأزقة والمباني الشاهقة، فتضيق صدورهم وتضطرب أفئدتهم، ويستلهمون ذواتهم فى الهرب والسفر الروحى خارج مجتمعهم، ليوحّدوا فى الأفق البعيد ذواتهم الفردية الصغيرة مع الذات الالهية الكبرى راشفين الهناء الأعظم والنشوة الغامرة.

ولعل ما كتبه لامرتين عن الطبيعة، فى معرض حديثه عن أحد المعابد الخاوية التى دلف إليها، بعد لقاء أولى بمحبوبته «جوليا»، أجمل ما قيل، ويكاد لا يدانيه قول آخر إلا إذا اتجهنا نحو الشعر.

إن الطبيعة أكبر قساوسة الله، وأمهـر مصوريه، وأقدر شعرائه، وأبرع مغنيه، وأنك لنجد فى عش العصفور أفراخه تتناهى تحت وفرف الهيكل الدارس وفى أنفاس الرياح، تهب من البحر حاملة إلى أدبرة الجبل المقفرة خفوق الشرع وأنين الأمواج وغناء الصيادين، وفى الزهور يتشـر أريجها فى الفضاء، ويتشـر ورقها على القبور، وفى صدئ أقدام الزائرين تقع على مضاجع الموتى من هذا الدير، نجد فى أولئك كله من التقى والروعة والتأثير، ما كان فى هذا الدير منه وهو فى إبان عهد عتفوان مجده.

وعن الطبيعة أيضاً - وما دمنّا مع «رفائيل» لامرتين - نقل مرة أخرى مناجاة الشاعر للغابات التى جمعتها مراراً بمحبوبته (جوليا):

«سلاماً أيتها الغابات المتوجة ببقيا الخضرة، وأيتها الأوراق القافح لونها، المتثورة على العشب! سلاماً أخريات الأيام الجميلة، إن حداد الطبيعة يتجاوب والكم ويروق

لنظراتي ! أتبع في خطاى الحاملة الطريق المهجور، وأحب أن أرى ومن جديد وللمرة الأخيرة، هذه الشمس المصفرة ذات الأشعة الواهنة، لا تكاد تنفذ إلى قلمي فى ظلام الغابات»^(١١).

ومهما تحدثنا عن طبيعة الرومانسيين وحاولنا التمثيل على أديها لديهم، لن نصل إلى حد، لأنها هى الأخرى بلا حدود، حتى إذا ما تحدث فى الإطار الجغرافى، استعصت على التحدد فى الإطار النفسى، ذلك أن وصف الرومانسيين للطبيعة، غالبًا ما ينطلق من بحار نفوسهم وتترىات تضاريسها المتعرجة والمتداخلة فى حنايا الضمير والحياة النفسية اللامنتورة.

وما أمواج البحر، والأديرة الصامتة، والعواصف الهوجاء والأمواج المزيدة والقصور المهجورة التى أضحت أطلالاً، والفصول وتعاقب الليل والنهار وغيرها وغيرها، سوى أوجه ومرايا، تنعكس عليها قسماات النفس الإنسانية وتحولاتها على مدى الساعات والأيام، لا فرق فى ذلك بين ليل ونهار، وإن كانت للأول مشاراته التى لا تهدأ، وأسراره التى لا تدرك. لا فرق بين قمة جبل مكلل بالثلوج وسفح جبل أجرد، ولا بين قبرة وادعة فى ظلام الليل وحصاة رافدة فى قعر الوادى، ذاك أن الأدباء ينطلقون من ذواتهم، يلونون بها مشاهدهم وتأملاتهم وكل ما يقع تحت منافذهم الحسية والروحية.

ونجد نفس المنهج الشعرى عند بيرسى بيش شلى (١٧٩٢-١٨٢٢)

قصيدة: «فلسفة الحب».

الينابيع تمتزج بالنهر

والأنهار بالمحيط

ورياح السماء تختلط أبداً

فى عاطفة عذبة؛

ليس فى العالم من شيء وحيد،

فكل الكائنات، مقدر لها أن تتقابل وتنتزع
فى روح واحد حسب قانون مقدس
فلم لا أمتزج أنا بروحك؟
انظرى الجبال تلثم السماء العالية،
والامواج تعانق الواحدة الأخرى؛
إن الزهور لا تصفح عن أختها الزهرة
إذا سخرت من أخيها،
ونور الشمس يحتضن الأرض،
وأشعة القمر تقبل البحر،
ماذا تساوى كل هذه الأفعال الحلوة،
إذا لم تقبلينى أنت؟^(١٢)

ومصدّقاً لآراء هوجو فى مفهوم الطبيعة المثالى / الرومانسى، نورد له القصيدة
الثامنة، من الكتاب الثالث، فى مجموعته الشعرية: «التأملات - Les Contemplations»
، وفيها نلمس بوضوح جدّة التعبير وفراة الأسلوب الشعرى فى صوره ومعانيه
المبتكرة التى لا تحتاج إلى أى تعليق، بل إلى تأمل واع وتذوق صحيح.
لقد قرأت، ما الذى قرأت؟ آه! انه الكتاب الصارم،
القصيدة الأبدية - التوراة؟ - لا، بل الأرض.
أفلاطون، فى كل صباح - عندما يرى السماء الزرقاء،
كان يقرأ أشعار هوميروس، أما أنا، فأقرأ ازهار الإله.
أقرأ الأدغال، والأعشاب، والينابيع.
وليس لى أن أحمله بين دفتارى وكتبى.
إن كتابى هو تحت ذراعى.. لأنه معى، تحت قدمى.
إذن، هكذا، وأنا أمشى، منحنيًا، أترجم

الأشعة، بالأفكار، والضحج بالمقاطع -
كنت بصد قراءة حقل، فى صفحة مزهرة...
شئ صحنى، أن يتصفح الإنسان الطبيعة دائماً.
لأنها الحرف الأكبر، والكتابة الكبرى،
لأن أشعارها الغابات، ومقاطعها الجبال!
تأمل، فإن كل شئ ينبض بالنور، حتى الليل.
ومن رأى الحقيقة، يعنى أنه وجد الفضيلة.
ومن قرأ العالم جيداً، قرأ الحياة جيداً،
فالكون هو الكتاب الذى لا كذب فيه ولا انحراف.
وهو الذى تفوح كلماته المقدسة بالبخور...^(١٣)

إن التزعات المتوترة فى داخل الشاعر الرومانسى بصفة عامة تجعله غير مستقر على حال، لذلك نراه يحشد الألفاظ بصورة غير موضوعية، وفى هذا القلق لا مجال للعشور على رؤيا واضحة ثابتة، لأن ما ينشده هو الارتواء الروحى، والغاية عند الرمزي ذاتية، جمالية، روحية تتخطى حدود الأشكال وتتخطف نحو اللاوجود، أو دمج كلى بين الذات والكائن حتى الذوبان كالصوفية.

ونختتم مختاراتنا من الشعر الرومانسى بقصيدة الشاعر الإنجليزي وردزورث
كنيسة تترن Tintern Abbey:

أبيات كتبت فى موقع يعد خمسة أميال عن كنيسة تترن ويطل من علي عليها،
عند العودة لزيارة ضفاف نهر الواي فى أثناء جولة من الجولات يوم ١٣ يوليو ١٧٩٨.
خمس أعوام سريت، خمس أصياف فى طول الاشتهاء الخمسة!
وإذا بى ثانية أسمع هذى الامواء المنحدرة
من بعض يتابع الجبل
باعثة همسات الرقة فى جنبات الارض!

ها أنذا ثانية أشهد هذى الصخرات السامقة السماء
بارزة فى هذى البرية والعزلة كى توحى
بخواطر أعمق فى عزلتها ، بل تربط
هذى الأرض المنبسطة بهدوء الخضراء !
اليوم أعود هنا كى أنشد مُتَكَنًّا تحت الدوحة
شجرة جميز دكناء ! ولأنظر
بعض رياض الأكواخ وأطراف بساتين مشورة
لما تنضج فيها أى ثمارٍ فى هذا الفصل من العام
فاكتست اللون الأخضر جمعاء ! حتى ذابت واختلطت
بخمائل أخرى ومروج خضراء ! ها أنذا ثانية أشهد
أسوار نباتات - يصعب إطلاق الوصف عليها - إن هى إلا
بعض صفوف من أفنان لاهية تجرى فى البرية !
ومزارعنا الرعوية غارقة فى اللون الأخضر حتى المدخل
طاقات دَحَان تصاعد فى صمت بين الأشجار !
عما قد يوحى للرائى بوجود أناس رُحِّل
فى غابات تغلو من أى مساكن
أو أن هنالك كهفًا يسكنه ناسكٌ ، وأمام النار
يجلس ذاك الناسك وحده .

هذى الصور الفتاة

غابت عنى رَدَحًا ! لم تبصرها عيني
أو عميت عنها عين البصر ! لكنى كنت أحسُّ
كثيرًا بالدين لها فى غرف العزلة أو فى صخب
البلدان وضوضاء المدن ،
فى ساعات الإرهاق المُنْصَى كنت أدِين لها بمشاعر عذبة

تجرى مجرى الدم أو فى مسرى القلب
بل تنفذ حتى أصفى أصقاع الذهن
فتعيد إلى الصحة وهده البال ! ومشاعر أخرى
متعها لا يذكرها الإنسان وإن كان لها
تأثير مذكور فى أفضل ركن
من أركان حياة الإنسان الصالح
أقصد أفعالا صغرى ، لا اسم لها ، منية !
باعثها العطف ودافعها الحب . وأكاد أقول بأنى
كنت أدين لها أيضا بالهبة الأخرى
ذات السمة الأرفع ! أعنى حالة نعماء مباركة فى النفس
حين يخف العبء - عبء اللغز الأكبر
وكذا أقال الاحمال المضنية
لهذه الدنيا ذات الأسرار الصماء !
حالة نعماء مباركة وورينة
تهلينا فيها خفقات القلب برفق
حتى يأتى يوم تتوقف فيه الأنفاس بهذا الجسد
وتسكن فيه الحركة فى دمنا البشرى
فبنام الجسم ونغلو روحا حية
بيننا نستطيع بعين هدأت -
والفضل لقوة كل تناغم
ولعمق قوى الفرح بنا
أن ننفذ بيسيرتنا فى كنه حياة الأشياء
هل ذلك ظن خادع ؟ كلا إذ كنت كثير -
فى أثناء الظلمة بل فى وسط كثير من أشكال

ضياء نهار لا فرحة فيه حين يهب ضجيج الدنيا
غير المجدى ، أو يعلو مد الحمى ،
فيجور على خفقات القلب -

ما أكثر ما كنت أعود إليك بروحي
يا نهر "الوأي" الضارب بين شعاب الغابات
ما أكثر ما كانت روحى تهفو نحوك !
والآن تراء خلك رماد الفكر بصيص خافت
وملامح كثر خابية مطموسة

وبما يحزننى من بعض الحيرة
أجد الصورة تحيا فى الدهن
وأنا أقف هنا ، لا أقصر على ما فى
هذى اللحظة من متعة ،

بل يمتنى أن تحمل هذى اللحظة زادا وحياة
فى قابل أعوامى ، وبهذا تحلوني الآمال
برغم التغيير بنفسى دون جدال عما كتبه
حين أتيت لأول مرة

كى أحيأ فى كتف جبال أتواثب فيها مثل غزال
وعلى شطآن الأنهار وغدران تنساب وحيدة
لا هادى لى إلا الطبيعة ! أقرب فى ذلك لرجل
يهرب من شيء يخشاه

متى لغلام يسعى فى مطلب شيء يهواه ! فالطبيعة
(وأنا أقصد متعى الساذجة بأيام صباى الأولى
وجميع الألعاب المرحية مما فات وضاع)

كانت فى نظرى كل حياتى - بل إني أعجز عن أن أرسم

ما كنت عليه ! كان الشلال الصاحب
 يتملكنى كالعاطفة المشبوبة ، والصخر السامق
 والجبل الشامق والغاب بظلمته وبأعماقه ،
 كانت بالألوان وبالأشكال تَجَادِبُنِي
 مثل الشهوة ! إحساس وغرام لا حاجة به
 لتابع سحر أبعد من ذلك في دنيا الفكر
 أو لجمال غير معارٍ من عين الإنسان !
 مرت تلك الأيام !
 ومضى ما كان بها من فرح مُضْنٍ
 أو من نشوات دُوار يلعب بالراس !
 لكنى لم يُغشَ علىَّ لذلك بل لا أبكى أو أتلمع
 فلقد جاءتني من بعد هباتُ
 فيها تعويض كاف عما ضاع ! إذ علّمت بأنّ أشهد ما حولي
 ليس كدأبى في ساعات صباى بلا فكر
 إذ ما أكثر ما أسمع موسيقى الإنسانية
 ذات الجرس الساجى والحزن الكامن
 لا قسوة فيها أو أى نشارٍ لكنّ بها
 طاقة تهذيب كبرى أو إخضاع للنفس !
 ولقد أحسست وجوداً تضطرب له روحى بالفرح
 بأفكار ذات سمو ، إحساس جد رفيع
 بوجود يتخلل كل الأشياء وفى أقصى الأعماق
 سكّناه ضياء شمس تغرب
 ومحيط البحر اللججى ، وهواء الجو الحى
 وسماء الكون الزرقاء وفى عقل الإنسان

الحركة والروح الدافع فى باطن
كل لوات الفكر من الأشياء وكل الأشياء
مهما يكن الفكر لديها ، ويدور بكل الأشياء ! ولذلك ماوت
على حىي للإحراج وللغايات وكل جبل !
وكذا ما تبصره العين من الأرض الخضراء
والدنيا الجبارة للعين وللأذن معاً
فسواء ما تسهم فى خلقه
أوما تدركه منها ! يسعدنى أن أشهد فى الكون
وكذا فى لغة الإحساس
مرفأ أصفى أفكارى ومريتي
من يهدى أو يكفل أو يرعى قلبى
بل روح كيانى النفس برؤيته !
لكنى - حتى لو لم أك قد علمت هنا ما علمته -
لن أشهد أى ذبول فى طاقات الحب بروحى
إذ أنت معى فوق ضفاف النهر الفتان هنا
أنت صليقتى المحبوبة وأعز الناس إلى قلبى
وأرأى فى صوتك أسمع لغة فؤادى الأول
أو أقرأ بعض مسراتى الأولى
فى الأضواء المنبقة من عينيك الشاردين !
وإذن قدعيني أشهد - حتى لو لم يطل الوقت -
فى ذاتك ما كانت ذاتى يوماً ما
يا أختى المحبوبة ! ها أنذا أدعو وأنا أعلم
أن الطبيعة ما خانت يوماً قلباً
كان يكن الحب لها ! إذ تتميز عن كل الأشياء

بهديتنا - وعلى مر سنين العمر -
من قَرَحَ لَفَرَحَ ! فإذا هى تغزو العقل
فى باطننا بل تطبع صور مكبتها وبهاها
ويذاك تقدم زادا من أفكار الرفعة
يجعلنا نتصر على آلسة الشر
وعلى الأحكام الرعناء ، وعلى سخرية ذوى الأثرة ،
وتحيات تخلو من أى حنان أو عطف ،
وكآبة ما نتعامل فيه إيان حياة الناس اليومية !
أن يهزمن أى من ذلك أن ينجح
فى قلقله الإيمان المشرق بالفرحة فى أنفسنا
فإذا ما تشده العين جميعا
قد أترع بالبركات ! وإذن فليسطع ضوء البدر عليك
فى نزهاتك وحلك ودعى ريح الجبل تهب عليك كما شامت
بضباب السفح ! أما فى قابل أعوامك
إن بلغت هذى النشوات الفطرية مرحلة النضج
فأمتست متعا ذات رزاة ،
وغدا ذهتك قصرا لجميع الصور الحسناء
وغدت ذاكرتك بيتا تسكنه
كل الأصوات العذبة والأنغام المتوافقة الحلوة
وقضى القدر بأن واجهت العزلة أو عاينت الخوف
أو الآلام أو الاحزان فسوف تعودك ذكراى
وذكرى ما أرجوه الآن فتشفى ما بك
بخواطر فرح ذى رقة !
أما إن كُتب علينا أن نفترق فلا أسمع صوتك أبدا

أو الملح فى عينيك الشاردتين شعاعاً
 من ماضٍ عشناه معاً ، أتراك إذن تنسين
 أننا كنا فوق ضفاف النهر الفتان هنا
 نقف معاً أو أنى - وأنا العابدُ
 طول العمر لما حولى من صور الطبيعة
 قد جئت هنا فى معيها دون كلال
 أو قولى يفرام مشبوب بل بحماس أعمق
 ويحب أكثر قلمسية ! ولعلك لا تنسين أنى
 بعد التجوال كثيراً وقضاء الأعوام بعيداً
 عن هذى الغابات السامقة وتلك الصخورات السماء
 وهذى الأرض الخضراء الرعوية أصبحت أراها أقرب للقلب
 من أجل هواها وكلنا من أجلك أنت !^(١٢)



الفصل الثالث

مفهوم الطبيعة فى النظرية الواقعية الروحية

تعريف الحياة :

موضوعات الباب الثانى بمثابة الأمور العامة بالنسبة للطبيعة بالإجمال، أى أهم المعانى المشتركة فيها جميع الأجسام، التى يجب أن تقدم على ما سواها فى الفلسفة الطبيعية، فكل ما قلناه فى الباب الثانى ينطبق على جميع الموجودات الطبيعية، فكأننا قد استوفينا الفحص عن الجسام، وفى الواقع كان كلامنا منصّباً عليه فى أكثره، وكانت استشاداتنا منه فى معظمها.

وفى الطبيعة أجسام حية عديدة مختلفة الماهية موزعة فى ثلاث عمالك كما يقولون: مملكة النبات، ومملكة الحيوان، ومملكة الإنسان الذى، وإن كان حيواناً، إلا أنه حيوان عاقل، والعقل يجعل منه كائنًا متمارًا للغاية، بينه وبين سائر الحيوانات مسافة سحيقة تحقق له مكانة خاصة، نخطو إذن فى دراسة الطبيعة إلى المملكة التالية لمملكة الجسام التى توجد قواها وظواهرها فى المملكتين الآخرين، فنعرّف الحياة على العموم، ثم نعرّف الحياة فى النبات على الخصوص، ثم ننتقل إلى الحياة الحساسة المشتركة بين الحيوان والإنسان، فإلى الحياة الناطقة أو العاقلة الخاصة بالإنسان وحده على سطح الأرض.

هنا أيضاً تلقى المذهب الحسى، ونقرأ له تاريخًا طويلًا منذ فجر الفلسفة المصرية واليونانية، بل قبل بزوغهما، إلى عصرنا الحاضر، أشياء القدماء يتحدثون عن النفس كبدا للحياة وقوام للجسم، ولكنهم يعتبرونها مادية، ويجعلها كل منهم شيئًا من العنصر الذى رآه مبدأ للأشياء: الماء عند طاليس، أو الهواء عند انكسيمانس، أو النار عند هرقليطس؛ وتصور كل منهم عنصره مدرّكًا ومتحركًا بذاته، فاطلق عليهم

«هيلورفيست» Hylozoistes، أى: أصحاب المادة الحية، وذهب أناباخوقليس إلى أنها مركبة من العناصر الأربعة، وقال ديموقريطس، صاحب نظرية الجوهر الفرد أو الذرة، أو المؤسس الحقيقى للمذهب الحسى: إنها مركبة من أدق الذرات وأسرعها حركة، وهى المستديرة المركبة للنار اللطف المركبات وأكثرها تحركًا.

وفى العصر الحديث نجد ديكارت، وقد رد الطبيعة كلها إلى الامتداد والحركة، يقول: إن النبات والحيوان وجسم الإنسان آلات كآلاتنا الصناعية، ولو أنها أكثر تعقيدًا وأعجب أفعالًا، أى أن الجسم الحى مجموع أجزاء من الامتداد خاضعة لقوانين الميكانيكا، وإن ترتيبها بعضها من بعض كاف لتعليل الظواهر الحيوية، وتبعه كثيرون أو قالوا: إن الحياة ترجع إلى القوى الفيزيكية والكيميائية، ويمكن القول بأن غالبية العلماء والفلاسفة تميل إلى الآلية، لأن الآلية تبدو لهم أقرب إلى فكرة العلم، والعلم مجموع من القوانين الكلية الثابتة المتعالية على الفوارق الجزئية والتنوعات الحادثة، وقد حشدوا الحجج آملين أن يبينوا أن ليس للأحياء تفوق على الجماد بالماهية، بل فقط بالتركيب والتعقيد.

- ٩ -

والحق أن الناس، ومن بينهم الأكيون حين لا يفلسفون، مستفقون بداهة على تمايز الحى من غير الحى بخصائتين أساسيتين: إحداهما الحركة الذاتية فى كافة الأحياء، أعنى التغير باطنياً وظاهرياً، والخروج من القوة إلى الفعل، لا الحركة المكانية فقط؛ بينما المادة الصخر لا حراك لها إلا يدفع من خارج أو إزالة عائق، بحيث إن الحى الذى يفقد هذه الخاصية يعتبر ميتاً محروماً من الحياة، والخاصية الأخرى الإدراك فى بعض الأحياء، لا سيما أن الإدراك نفسه فعل أو حركة، وأنه مبدأ باعث على الحركة الذاتية طلباً أو هرباً، وهم جميعاً يعتقدون أن للكائن الحى قوة باطنة هى علة حياته وأفعاله الحيوية، تسمى بالنفس، والحركة الذاتية مقدمة على الإدراك لوجودها فى الأحياء قاطبة، بل هى لهذا السبب الخاصية الأساسية للحياة الأرضية.

ينتج من هذا التعريف أن الأفعال الحيوية باطنية في الحى قارة فيه، وأن هذه الباطنية تفترض فيه أجزاء أو أعضاء متنوعة الوظائف والتراكيب، فلنشرح هاتين الخاصيتين: أما باطنية الفعل أو استقراره في الحى فمعناها أن الفعل الحيوى يصدر عن الحى ويتهى إليه، ولكن من وجهين: أحدهما بالنسبة إلى الحى في جملة، تحرك قوة فيه قوة أخرى، ولا تتعدى الحركة إلى شىء خارجى، بخلاف فعل الجساد فإنه يبدأ في الفاعل ويتجه إلى شىء خارجى، فهو متعد بالذات، والوجه الآخر بالنسبة إلى كل قوة من قوى الحى: أنه يبدأ منها الفعل ويبقى فيها، كالعقل والإرادة، وهذه هى الباطنية بمعنى الكلمة، وباطنية الحياة من هذا الوجه الثانى، أما ما يبدو في الجساد حركة ذاتية، كأنفجار بعض المركبات الكيميائية، فنأشئ من اختلاف التوازن بين الذرات أو الجسيمات، وتتفاوت الباطنية وتكون الحياة أشرف فأشرف كلما بعد الحى عن تأثير المادة، فالنبات المستغرق كله في المادة يتحرك تنفيذاً لغايات مفروضة عليه بالطبع؛ والحيوان يتحرك لذلك ولأجل مدركات يكتسبها بحواسه ويدبر أحواله بحسبها في حدود الإحساس والغريزة ولغاية لا تفرضها عليه طبيعته، فإن المعرفة الحسية تدع شيئاً من عدم التعيين؛ فمن الحيوان ما لا يدرك سوى الأشياء المماسية له، فحركاته ترجع إلى الانبساط والانقباض؛ ومنه ما يدرك أشياء بعيدة منه بفضل ما له من حواس ومن قوة تؤهله للانتقال في المكان؛ والإنسان يتحرك لأجل غاية يعينها بنفسه لنفسه بفضل العقل والإرادة الحرة.

وأما التنوع فباد للعيان، وهو خاص بالحى كباطنية الحركة، فإن الحى كل مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب رسم معين لكل نوع، لتأدية وظائف مختلفة متجهة كلها إلى بقاء الحى واثباته، بينما الجساد متجانس، فكل جزء من الخشب خشب، وكل جزء من الذهب ذهب، حتى ذو الخلية الواحدة، فإنه مركب من ألياف وبروتوبلازما ونواة؛ فليس هو مجرد كتلة زلالية، ولكنه بناء متنوع متناسب؛ تمثل فيه النواة مركزاً مديراً؛ وإذا حرمت منها الخلية لم تستطع الهضم ولا التمثيل، فهلك، وهذا يكفى لدحض نظرية الحياة الكلية أو المادة الحية عند قدماء اليونان من إيونيين ومن رواقين

قائلين: إن العالم حيوان كبير، وفي العصر الحديث عند كل مشايخ لوحدة الوجود ولتطور الموجودات، في الخلية إذن جميع ظواهر الحياة مصفرة، فإنها تولد وتتغذى وتنمو وتتكاثر وتموت، وفي الحى التام أجهزة منها ما هو جملة أعضاء متعاونة على تحقيق غاية مشتركة كالجهاز الهضمي؛ ومنها ما هو جملة أجزاء ذات طبيعة واحدة تؤدي وظيفة واحدة في البدن بأكمله كالجهاز العصبي يضم جميع الأعصاب، والجهاز العضلي يضم جميع العضلات.

المذهب الهليومورفي:

خلص لنا عما تقدم دعويان ضد الآلية، وهما على جانب كبير من الأهمية، ولو أن التجربة تطلعنا عليهما في كل وقت، ولكن الفلاسفة الذين يرتابون في البديهييات كثير، فلا نجد بداً من السعي وراءهم وتبرير البديهييات بقدر ما يسمح المقام والبديهييات لا تبرر، إحدى الدعويين وجود كائنات مختلفة بالنوع، والأخرى وجود تغيرات جوهرية، الدعوى الأولى يلزم منها أن الكائنات تشابه من وجهه، هو وجه المادة والكمية، وتتخالف من وجهه، هو وجه الماهية، وعلى ذلك فكل جسم هو مركب، وهذه التبيجة عنها تلزم من الدعوى الثانية، فإن الكائن المتغير لا يمكن أن يكون بسيطاً، ومعنى التغير أن شيئاً منه باق، وأن شيئاً منه تغير، وإلا لم يكن الحال تغيراً، بل كان إعدام كائن وخلق كائن، أى: إرجاع التغير إلى القدرة الإلهية وسلب الفعل والعلية من المخلوقات.

وذلك مذهب أرسطو، فإنه يتصور الجسم الطبيعي مركباً من مادة ومن مبدأ يرد المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، ويسمى المادة بالمادة الأولى أو الهولي تمييزاً لها عن المادة الثابتة الداخلية في المصنوعات، ويسمى المبدأ المعين بالصورة («مورفي») باليونانية فدعى مذهبه بالفرنسية Hylémorphisme وبالإنجليزية Hylomorphisme أى: مذهب الهولي والصورة، وهذا المذهب يفسر وقائع التجربة تفسيراً وافياً، فالهولي أو

المادة أصل امتداد الجسم فى المكان، والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية، المادة أصل تكثر الأفراد فى النوع الواحد واختلافهم فى الاعراض، والصورة أصل اتفاقهم فى الماهية، فلان كثرة الأفراد فى النوع الواحد تعنى أنهم متفقون فى شىء هو علة تشابههم، ومختلفون فى شىء هو علة تمايزهم، أى أن كلاً منهم مركب من شيئين كما قلنا، فيظهر هذا التركيب فى التغيرات الجوهرية، وتدل الملاحظة على أن ثقل الجسم المائى يساوى ثقل العنصرين المركب منهما، وهذا شاهد المادة، وأن فى هذا التركيب شيئاً جديداً غير طبيعة الهيدروجين وطبيعة الأوكسجين، يتحد بهما فيوجد منهما الماء، وهذا شاهد الصورة، ويقال مثل ذلك فى كل تركيب جوهري سواء اكان فى الجماد أم فى الكائن الحى.

ويجب الاحتراز من تصور الهيولى والصورة جوهريين تامين متجاورين فى الجسم، إنهما جوهريان ناقصان، الجوهر الناقص هو الذى لا يفسر وحده جميع خصائص الجسم، ولا يحدث جميع الأفعال المعهودة منه، إنهما متحدثان اتحاداً جوهرياً يكمل إحدهما بالآخرى، فتكونان جوهراً تاماً واحداً.

يعرض انبازوقليس فى قصيدته لنظريته الشاملة فى تفسير الطبيعة على نفس الأساس المادى الذى بنى عليه الأيونيون تفسيرهم للعالم الطبيعى، لكنه يختلف عنهم فى أنه لم يوازن بين العناصر الأربعة، ليختار أحدها ويفضله على العناصر الأخرى بحجج قد يصيبها الفشل بقدر ما يصيبها من نجاح، بل اعتبر أن هذه العناصر الأربعة مجتمعة هى أصل العالم الطبيعى، فهى فى رأيه جذور roots أو أصول الأشياء، وهى جميعاً قديمة غير مخلوقة، وذلك لأنه يعتقد «أنه لا يمكن بأى حال أن يظهر شىء إلى الوجود مما ليس بوجود، ولا أن يفسد ما هو موجود فهذا أمر مستحيل»^(١).

إن العالم الطبيعى عند انبازوقليس بأصوله الثابتة، وهى العناصر الأربعة مبادئ الأشياء، قديم غير مخلوق، لا يكون ولا يفسد؛ فتلك العناصر لا تتكون ولا تفسد،

ولا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها إلى بعض كما تصور الأيونيون، فلكل واحد من هذه العناصر كيفية خاصة به؛ فالحرارة كيفية النار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب ولا تحول بين الكيفيات، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية.

ولكن السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو: كيف يتم انضمام هذه العناصر وانفصالها؟ أو بعبارة أخرى: كيف يفسر انبازوقليس عمليات التغير التى تجري فعلاً فى العالم الطبيعى، وكيف يفسر تكون الأشياء وفسادها؟!

لقد ابتدع انبازوقليس مبدئين آخرين فسر على أساسهما هذا التغير هما؛ Philia & Neikos، أى: المحبة والغلبة (أو التنارع والكراهية) كما فى الكتب العربية القديمة، وفى الترجمات الانجليزية الحديثة يفضل المترجمون الحب والكراهية Love & Hate، أو Love and Strife.

إن هذين المبدئين المعنويين يرمز أولهما إلى إمكانية اتحاد العناصر واتلافها، ويرمز ثانيهما إلى إمكانية تفرق العناصر وفساد الأشياء.

وها هو انبازوقليس نفسه يوضح لنا فعلهما فى العالم بقوله:

«هناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة، وفناء مزدوج كذلك، فأتحد جميع الأشياء يودى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده، وإلى اختفاء جنس آخر، كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء، وهذه العناصر لا تتوقف أبداً عن التبادل المستمر، فتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شئ واحداً، وفى بعض الأحيان الأخرى تتحرك إلى الوجود ولا تطول حياتها طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم يفصل الواحد ويتكون منه الكثير، ولكن ما دام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائماً لا تتحرك (لا تتغير) دائرة مع دوران الوجود»^(٣).

إذن التغير الموجود فى العالم الطبيعى مرده عند فيلسوفنا إلى التبادل المستمر بين الأشياء على أساس مبدأى المحبة والتناظر بين العناصر، ولا معنى هذا التغير بأى حال الانتقال من الوجود إلى العدم لأنه مجرد حركة تتم بين الأشياء ذاتها بعناصرها ذاتها! إنَّ التغير هو الوجه الظاهر أمامنا للصراع الخفى بين مبدأى المحبة والغلبة وليس أكثر من ذلك، وما هو انبازوقليس يقول فى ذلك: «إن الصراع بين المحبة والغلبة (الكراهية) واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة؛ ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريقة المحبة عند ازدهار الحياة، ومرة أخرى تنقطع بالغلبة الشريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة، وهذه هى الحال فى النباتات والأسماك التى تعيش فى الماء، وفى الحيوانات التى تسكن الجبال، وطيور البحر التى تطير بأجنحتها»^(٣).

إن قصيدة انبازوقليس مليئة بأمثال هذه الأمثلة التى أوردتها لكى يوضح من خلالها عمل «المحبة» و «الغلبة» رمزى الائتلاف والاختلاف (التناظر) باعتبارهما أساس ما يجرى فى العالم من كون وفساد، وأساس أى تغير يجرى بين الأشياء والكائنات.

إن طبيعيات انبازوقليس رغم ما فيها من طرافة وتماسك ظاهرى لا تخلو من مواطن غامضة غير مفهومة؛ إذ تشير شذراته من ٣٥ إلى ٨٢ ومن ٨٩ إلى ٩٨ إلى نظام محتوم تتناوبه المحبة والغلبة؛ فإن سادت المحبة سادت الوحدة الكروية، حيث إن حقيقة العالم عنده أشبه بكرة التثمت بالمحبة ليس فيها غلبة ولا تنازع، وهى متساوية الأبعاد من جميع الجهات بغير نهاية كروية مستديرة، مستهجة بعزلتها وثباتها، وهذه كلها صفات تذكرنا بالواحد البارمينيدى، ولم يكن لذلك الوجود الكروى فيما يقول انبازوقليس أطراف ولا أعضاء وهو يسميها «الإلهة - God».

إن هذا الكل الإلهى - الكروى قد انفصل عنه بادئ ذى بدء الهواء فأحاط به باعتباره غلافاً جويًا له، وتلته النار التى ارتفعت لحقتها إلى أعلى الأعالي، وبعدها التراب، ومن التراب انبثق الماء، إن الغلبة فى أحد نصفى هذه الكرة السماوية هى

للتار ومنها يأتى نور النهار، أما فى النصف الليلى من الكرة فتوجد كتلة الهواء المعتم وبها أثار وبقايا من النار.

تسيطر الروح الأيونية القاتلة بالعناصر الأربعة على فكر انكساغوراس وعلى تفسيره للعالم الطبيعى، لكن هذا التأثير الأيونى لم يمنعه من قبول نظرية بارميندس عن الوجود الواحد الذى لا يكون ولا يفسد، وهو فى هذا إنما يتفق مع بارميندس فى صراعه مع الروح الأثينية، وهو يذكر ذلك صراحة فى قوله: «ويخطئ الهلينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى، فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود»^(١).

ومع ذلك فإنه اختلف مع الإيليين؛ فلم يرفض التغير أو ينكره كلية كما فعلوا، بل واجه هذه الظاهرة ويحثها وانتهى إلى ما انتهى إليه الأيونيون، فقد آمن مثلهم بأن الأشياء كثيرة ومتنوعة، وبأن لكل شئ خواصه المتميزة.

ولكن كيف فسر هذا التنوع؟ وكيف فهم ظاهرة التغير فى العالم الطبيعى؟! إن فلسفته الطبيعية تبدأ بافتراض مؤداه أن جميع الأشياء كانت فى البداية معاً وفى حالة فوضى، وهو يقول فى ذلك: «إن الأشياء « قبل أن تفصل كانت كلها معاً دون أن يتميز أى لون، لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان فى هذا الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، ويذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئاً آخر»^(٢).

ولكن كيف حدث الانفصال بعد هذا الامتزاج؟!.

إن المسئول عن هذا الانفصال عند انكساغوراس مبدآن هما: البنور
Spermatas - Seeds والعقل nous - mind.

«أما البنور فهى التى تمثل الأصول المادية للأشياء المتنوعة سواء الأشياء الجامدة أو الكائنات الحية، فبنور «جميع الأشياء تحتوى على أشكال من كل ضرب، وألوان من

كل نوع وأنواع لفيلة، وإنّ الناس أيضاً تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة، وإنّ هؤلاء الناس سكنوا المدن وزرعوا الأرض كما هي حالنا، وإنّ لهم كما لنا شمساً وقمرًا وسائر الأجرام الأخرى، إن الانفصال لم يحدث عندنا فقط، بل فى أمكنة أخرى كذلك»^(٧).

ونلاحظ من هذا النص البديع صورة الكون كما تصوره انكساغوراس، إنه يتصوره كونًا واسعًا شاسعًا كانت بذوره كامنة فى البداية فى كل لا نهائى، ثم بدأت تنفصل، وكان تنوعها واختلافها اللانهائى فى الأشكال والألوان هو الذى جعلها تشكل حين انفصالها عن هذا الكل هذا التنوع الكبير فى الأشياء والكائنات المتمايزة غير المتشابهة سواء كانت جامدة أو حية.

إن هذا التنوع فى نظر انكساغوراس ليس فقط سمة عالمنا وحده، وإنما هو سمة عوالم أخرى عديدة يفترضها ببراءة تأملية - لم تتأكد إلا فى العلم المعاصر - فهناك عوالم كثيرة لها شمسوها وأقمارها وفيها نفس التنوع فى الكائنات، كما أن فيها البشر الذين يزرعون مثلما نزرع، ويسكنون المدن كما نسكنها وهكذا .

وبالطبع فإن العلماء المعاصرين أكدوا كما قلنا وجود تلك العوامل الأخرى، لكن لم يتأكد لهم حتى الآن ماذا فى هذه العوالم بالضغط؟ وهل هناك حياة وكائنات وبشر مثلنا؟. تلك أمور لا يزال البحث العلمى المعاصر عاجزًا عن أن يصل فيها إلى شيء يقينى حتى الآن، وربما يتأكد لهم ولنا يومًا صدق نبوءة انكساغوراس!!

إن البذور Seeds هى إذن الأصل المادى لكل شيء بما فيها العناصر الأربعة، وقد كانت هذه البذور - كما رأينا فى النص السابق - كامنة فى الكل اللانهائى الذى يذكرنا بالايرون apeiron عند انكسيمندر، ولكنها فيما يرى انكساغوراس قد انفصلت عن بعضها البعض فى مرحلة تالية، ولا يزال السؤال قائمًا: كيف تم الانفصال؟!

هنا يأتي دور العقل nous الذى كان افتراضاً دائماً غير مسبوق فى الفلسفة اليونانية، فالعقل هو مبدأ الانفصال كما أنه هو الذى أدخل النظام إلى العالم، رغم أنه «لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشئ» ويوجد قائماً بذاته»^(٧).

إن هذا العقل عند انكساغوراس يكاد يكون العقل الإلهى أو هو الإله عنده، رغم أنه لم يصرح بذلك بوضوح؛ فهذا العقل - المبدأ هو الذى خطط بصورة إلهية سامية نظام العالم بكل جزئياته.

يصف انكساغوراس العقل ويحدد دوره فى العالم فيقول: أنه «ألطف الأشياء جميعاً وأنها، وعالم بكل شئ»، عظيم القدرة، ويحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى، وبدأت تتحرك من نقطة صغيرة، ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر، والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانقسمت، والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم، والهواء والأثير المتفصلان عنها، هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصال، فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحرار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب»^(٨).

إن العقل إذن، ذلك المبدأ المفارق الإلهى عند انكساغوراس، هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء، وهو لا يزال وسيظل مسئولاً عن هذا النظام، ومن ثم فلا تفسير عنده لحركة الأشياء وانفصالها إلا بافتراض أنه - أى: العقل - هو العلة الفاعلة لها فكيف يتم للعقل هذا الفعل؟!.

إن انكساغوراس يفترض تحت تأثير ما لاحظته من التغيرات الناجمة عن دوران الأجرام السماوية أن العلة الأولى التى تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هى حركة دائرية لا تلبث أن تتولد عنها فى فضاء محدود دوامة صغيرة تتوسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها لتنتشر بعد ذلك فى الفضاء اللامتناهى، ويحدث الانفصال

بين الأشياء بطريقة يصعب فهمها بفعل التأثير الميكانيكي لهذه الدوامة؛ فالأجرام السماوية مثلاً توجد متى ما انتزع الأثير أحجاراً من الأرض وألهبها بسرعة حركته، ومن الممكن أن تتكرر العملية ذاتها في نطاق لا يقع تحت حصر من الفضاء اللامحدود.

إن فعل العقل هنا مزدوج، فهو الذي يبدأ هذه الحركة الأولى، فهو «الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى»^(٩)، وفي ذات الوقت هو علة انتظامها واستمرارها فهو «الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت توجد والتي سوف تكون...»^(١٠).

لم يكن سقراط الأفلاطوني اذن على حق حينما انتقد انكساغوراس في «فيلون» قائلاً: إنه لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة، لأنه إما أن نعترف بصحة هذا النقد السقراطي لأنكساغوراس، ومن ثم نشك في صحة نسبة هذه النصوص إلى انكساغوراس، وإما أن هذه النصوص صحيحة النسبة إليه، وهي كذلك فعلاً بإجماع المؤرخين، وهي نصوص تؤكد الفعل الكبير للعقل في العالم الطبيعي سواء كعلة محركة فاعلة أو علة النظام والغائية فيه.

والأرجح في اعتقادنا أن سقراط لم يكمل قراءة كتاب انكساغوراس حينما ظن أن صاحبه لم يستفد من فرضه العظيم أن «العقل» هو منظم الأشياء جميعاً، وهذا ما تشير إليه كلمات سقراط السابقة في «فيلون»، ومن ثم فقد سارع إلى نقده دون تحصيل.

أما أرسطو فقد حيا انكساغوراس على اكتشافه البارز قائلاً: «إنه هو الوحيد الذي فكر تفكيراً معقولاً إذا ما قيس أقواله بأقوال السابقين الجزافية، أولئك الذين كانوا يفسرون الطبيعة اعتماداً على الاتفاق والصدفة»، وإن كان أرسطو قد أشار إلى أن شخصاً آخر يدعى هرموتيموس Heromotimus of Clazomenae ربما يكون قد سبقه إلى ذلك التفكير المعقول.

ومع ذلك فقد عاد أرسطو إلى نقد انكساغوراس بنفس الطريقة السقراطية - الأفلاطونية، فاتهمه بأنه لم يكن يستخدم «العقل» في تفسيره للأحداث وللظواهر في العالم الطبيعي إلا حينما كان يعجز عن تفسيرها ببادئ مادية بديلة للعقل.

وعلى أية حال، فإن هذه الانتقادات من سقراط وأفلاطون وأرسطو إنما تشير إلى اهتمامهم الزائد بفلسفة انكساغوراس الطبيعية وبافتراضه غير المسبوق «أن العقل هو علة النظام والحركة في العالم الطبيعي».

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مقارنة بسيطة بين دور العقل عند انكساغوراس، وبين دور الإله الأرسطي الذي هو أيضاً «عقل» أزلي نقي وصورة خالصة غير ممتزجة بأى شيء من المادة ومفارقت قائم بذاته، توضح إلى أى حد كان تأثر أرسطو بانكساغوراس خاصة في آرائه الطبيعية والميتافيزيقية.

إن الفرق بين العقل عند انكساغوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علة فاعلة، بينما الثانى يجعله علة غائية، وإذا ما عرفنا أن أرسطو قد وحد بين العلة الغائية والعلة الفاعلة والعلة الصورية، وجعلها جميعاً تقابل العلة المادية، وإذا ما عرفنا أيضاً أنه نظر إلى الإله باعتباره هو العلة الفاعلة لحركة العالم لكن بصورة غير مباشرة على اعتبار أنه علة هذه الحركة الغائية، لعرفنا مدى اقتراب التصور الأرسطي من تصور انكساغوراس ومدى استفادته منه.

إن انكساغوراس يرى أن عمل الحواس هو سبيلنا إلى معرفة حقائق الأشياء والظواهر، وإذا قلنا له: إن الحواس لا تقدم إلا ما هو ظاهر من الشيء لرد علينا بقوله: «إن الظاهر سبيل إلى رؤية المجهول».

ومع ذلك فهو يدرك بعض نقائص الاعتماد على الحواس وحدها؛ فهو يرى أن حواس الإنسان ضعيفة إذا ما قيست بحواس الحيوانات، ولذلك يقول: «إننا لا نستطيع الحكم على الحقيقة بسبب ضعف الحواس».

ورغم إدراكه لضعف الحواس وعدم قدرتها على الحكم على الحقيقة، فإنه يرى أنها تمثل نقطة البداية فى المعرفة الإنسانية على اعتبار أن الإنسان لا تتوقف معارفه عندما تنتقله إليه الحواس كما تفعل الحيوانات، وإنما «يتأثر بالتجربة والذاكرة والحكمة والفن».

لقد وضع انكساغوراس إذن ما يمكن أن نعتبره الأساس لنظرية حسية فى المعرفة، ندرك أهمية عمل الحواس، وفى ذات الوقت ترى ضرورة أن يتواصل عملها مع عمل العقل الذى به تكون «الحكمة» ويكون «الفن».

مذهب الأفلوطين:

الله مفارق على نحو مطلق، فهو الواحد الذى يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء معاً، ومع ذلك فإن الحيز يمكن أن يُحمل على الواحد شريطة أن لا يُحمل على أنه صفة ملازمة متأصلة؛ وبالتالي فساله هو الخير بدلاً من أن يوصف بأنه «خير»، وفضلاً عن ذلك فليس من المشروع أن نصف الواحد بأنه فكر، ولا بأنه إرادة، ولا بأنه نشاط، ولا نصفه بأنه فكر، لأن الفكر يتضمن تفرقة بين المفكر وموضوع تفكيره، ولا بأنه إرادة طالما أن ذلك أيضاً يتضمن تفرقة؛ ولا بأنه نشاط لأن ذلك يعنى أن هناك تمييزاً بين الفعل والموضوع الذى يعمل فيه؛ الله هو الواحد فوق جميع التمييزات أيًا كانت، إنه حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن ذاته؛ ومن ثم فهو يتجاوز الوعى الذاتى، إن أفلوطين يسمح كما رأينا، بأن يوصف الله بالوحدة والخير (بمعنى أن الله هو الواحد وهو الخير)، ومع ذلك فهو يشدد على واقعة أنه حتى هذه للحمولات غير كافية، وهى لا يمكن أن تنطبق على الله إلا على سبيل التشبيه، لأن الوحدة تعنى إتكاف الكثرة، والخير يعبر عن الأثر فى شىء آخر، وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الواحد - رغم أن الله يجاوز الوجود حقاً - هو الواحد الذى لا يمكن أن ينقسم، الثابت الذى لا يتغير، الأزل بلا ماضٍ ولا مستقبل، الهوية الذاتية الدائمة.

والله - من هذا المنظور - هو المبدأ المطلق، فكيف يفسر أفلوطين كثرة الأشياء المتناهية... ؟ لا يمكن لله أن يمدّ نفسه بالأشياء المتناهية رغم أنها جزء منه، ولا أن يخلق العالم بفعل حر من إرادته، ما دام الخلق نشاطاً، وليس ثمة ما يرير أن نسب النشاط إلى الله، وأن نفسد بالتالي ثباته وعدم تغييره، ومن ثم فإن أفلوطين يلجأ إلى مجاز «الفيض»، لكن على الرغم من أنه يستفيد من ألفاظ مجازية مثل الجرى والانسحاب، فإن أفلوطين يرفض صراحة أن يصبح الله بأية طريقة أقل من خلال عملية الفيض، بل إن الله يظل كما هو دون أن يمس أو يتحرك أو يحلّه شيء؛ والفعل الخلاق الحر، لا بد أن يعنى أن الله يخرج من حالة سكون الاحتواء الذاتى، وهذا ما لا يوافق عليه أفلوطين، ومن ثم فهو يؤكد أن العالم ينبثق عن الله أو يصدر عن الله عن طريق الضرورة، فهناك مبدأ الضرورة الذى يقضى بأن الأقل كمالاً لا بد أن يصدر عن الأكثر كمالاً، وهو مبدأ لا بد أن تأخذ به الطبيعة، بحيث تجعل ما هو مباشر تابعاً لها، فيفيض، كما تفيض البلرة نفسها، وتسير العملية من مصدر لا ينقسم أو مبدأ إلى ناتج فى عالم الحس، غير أن المبدأ السابق يظل دائماً المكان الخاص به، والوجود التالى الذى يحدثه إنما يتبع عن قوة كامنة فيه لا يمكن وصفها، وهى الموجودة فى المبدأ السابق، وليس من المناسب أن يُبقى هذه القوة ساكنة عن طريق الغيرة أو الانانية، (ولقد استخدم أفلوطين أيضاً المجاز مشبهاً الواحد بالشمس التى تشع نورها دون أن ينقص منها هى نفسها شيئاً؛ كما يستخدم كذلك مقارنة المرأة، طالما أن الموضوع الذى يظهر فى المرأة مضاعفاً، ومع ذلك دون أن يعانى هو نفسه أى تغير أو نقص).

ولذلك فلا بد أن نكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول: إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تسم فى طابعها بسمة وحدة الوجود، فمن الصواب تماماً أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثنائية، وأنه رفض الخلق الحر من عدم Ex Nihilo، لكن علينا أن نتذكر أيضاً أن المبدأ السابق عنده «يظل فى مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوى،

وسوف يظهر حقيقة المادة على أنه - على حين أن أفلوطين رفض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تفسيراً في الله - قد رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله في المخلوقات الفردية، وبعبارة أخرى لقد حاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين خَلْقِ التآليه من ناحية، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنظرية الواحدة من ناحية أخرى ، وربما اعتقلنا - بحق - (طالما أنه لا توجد في الموضوع ثنائية مطلقة) - أنه ليس ثمة حلول وسطى ممكنة، إلا أنه ليس ثمة مبرر لأن نقول عن أفلوطين: إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

أفلوطين يضع نفسين: نفس علوية، ونفس سفلية، الأولى تقترب من النوس، وليست على علاقة مباشرة بالعالم المادى ، أما الثانية فهي النفس الحقيقية لعالم الظواهر، وهذه النفس الثانية يسميها أفلوطين الطبيعة، وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن عالم الظواهر مدين بكل ما يملك من حقيقة إلى مشاركته في المثل (أو الأفكار) الموجودة في داخل النوس، فإن هذه المثل والأفكار لا تعمل في العالم الحسى وليس لها به صلة مباشرة، ولهذا فإن أفلوطين يضع انعكاسات المثل في نفس العالم (أو النفس الكلية) ويسميها الانعكاسات، ثم يقول: إنها موجودة داخل النوس. ومن الواضح أنه هنا يتبنى النظرية الرواقية، ولكي يتناسب هذا التصور مع تفرقه بين نفسين للعالم فإنه يفرق أبعد من ذلك بين النفس التى تشملها النفس العليا، وبين النفس المشتقة التى تشملها النفس السفلى.

لقد كانت الرغبة في تخليص الإله وتحريره من أى اتصال بالأشكال الحسية هي أحد الدوافع التى دفعت إلى تطوير نظرية الفيض عند الأفلاطونية للحدث وتأكيد وجود الموجودات التى تتوسط بين العالم المادى والإله الأعلى، ولقد أصبح التعالى المطلق لله، والوضع الإلهى الذى «يجاوز الوجود» بارزاً للغة، ولقد كان هذا الموضوع - موضوع التعالى المطلق لله - من الموضوعات التى تميزت بها الفيثاغورية للحدث بالفعل، وربما تكون قد تأثرت بفلسفة الإسكندرية اليهودية، وبالتراث الشرقى رغم أننا قد نميز بنورها الكامنة في داخل فكر أفلاطون نفسه.

ولكن يبدو أن أفلوطين كان متأثراً أيضاً بالفكر اليهودى المستمد من عبادة الإله رع فى الفكر المصرى القديم.

الله شخص كما يعلمنا اللاهوت اليهودى، لكنه فى الوقت ذاته هو الوجود الخالص، وهو بسيط على نحو مطلق وحر مكتف بذاته، وبهذا لا يشغل مكاناً أو حيزاً، وإنما هو بالأحرى يحتوى على جميع الأشياء داخل ذاته، ومع ذلك فهو متعال ومفارق على نحو مطلق، بل إنه ليستجاوز حتى فكرة الخير وفكرة الجمال، «يتجاوز الخير نفسه والشر ذاته»، ويصل الإنسان إلى الله لا من خلال الفهم العلمى، «فلكى نفهم الله، لا بد لنا أولاً أن نصبح آلهة، وهو مستحيل...» إلا أن الله فى الحدس المباشر يصبح وجوداً لا يمكن وصفه، وجوداً يعلو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلا عن طريق الجذب الصوفى أو الحدس، ونحن نرى كيف تأثر «فيلو» بالنزعة السائدة المعاصرة التى تعلّى من شأن تعالى الإلهى.

ويؤكد فيلو - متأثراً بالأفلاطونية - الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين العناصر الحسية والعقلية فى الإنسان؛ ويصرّ على أن الإنسان لا بد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس، فالفضيلة هى الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للاندفعالات الطاغية فإن علينا أن نستهدف الأباتيا Apathy.. «تبلد الشعور»، لكن على الرغم من أن «فيلو» قد تأثر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية والكلبية، فقد شدد على أهمية الثقة بالله أكثر من الثقة بالنفس، علينا إذن السعى إلى الفضيلة، ومهمة الإنسان هى الوصول إلى أعظم تشبه ممكن بالله، وتلك مهمة باطنية، وكذلك الحياة العامة محبطة بسبب تفسيرها اللاهئ، فى حين أن العلم هو وحده الذى ينبغى السعى إليه بمقدار ما يكون عوناً لحياة الروح الداخلية، وهناك مراحل فى هذا التطور، فهناك فوق المعرفة التصورية لله توجد مرتبة الحكمة السماوية أو الحدس المباشر للألوهية التى لا يمكن وصفها، وهكذا تصبح الحالة السلبية للجذب أعلى مرحلة فى حياة الروح على الأرض على نحو ما ستكون فيما بعد فى فلسفة الأفلاطونية المحدثة.

على الرغم من أن تأثير «فيلسو» في الفكر المسيحي المبكر قد بلغ فيه بغير شك، فإن علينا أن نعترف بأن «الفيلونية» قد ساعدت في تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة من خلال تمسكها بالتعالى الكامل لله، ووجود موجودات متوسطة، وصعود النفس إلى الله الذى يصل إلى الذروة فى الجذب الصوفى.

ولذلك فلا بد أن تكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول: إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تنسم فى طابعها بسمة وحدة الوجود، فمن الصواب تمامًا أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانية، وأنه رفض الخلق الحر من عدم Ex Nihilo، لكن علينا أن نتذكر أيضًا أن المبدأ السابق عنده «يظل فى مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوى، وسوف يظهر حقيقة المادة على أنه - على حين أن أفلوطين رفض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تغييرًا فى الله - رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله فى المخلوقات الفردية، وبعبارة أخرى: لقد حاول أن يسلك طريقًا وسطًا بين خلق التالى من ناحية، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنظرية الواحدة من ناحية أخرى، وربما اعتقدنا - بحق - (طالما أنه لا توجد فى الموضوع ثنائية مطلقة) - أنه ليس ثمة حلول وسطى ممكنة، إلا أنه ليس ثمة مبرر لأن نقول عن أفلوطين: إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

ويحدد أفلوطين فى السيكلوجيا ثلاثة أجزاء للنفس الإنسانية: أعلاها (وهو) يناظر النوس عند أرسطو) لم تلوثه المادة، ويظل يضرب بجذوره فى العالم المعقول، لكن بمقدار ما تدخل النفس فى اتحاد حقيقى مع البدن لتشكل تركيبة واحدة تلوث المادة، وهكذا تأتى ضرورة الصعود الاخلاقى مع التشبيه بالله كهدف قريب واتحاد مع الواحد كهدف نهائى، والعنصر الاخلاقى فى هذا الصعود يكون فى خدمة العنصر النظرى أو العقلى كما هى الحال عند أرسطو، المرحلة الأولى للصعود تتم بدافع الحب Eros (قارن محاوره المادية لأفلاطون) الذى يعتمد على عملية التأمل وعملية

التطهر التي يحرر بها الإنسان نفسه من سيطرة الجسد والحواس ويرتفع إلى ممارسة المهارات السياسية، الذي يعنى أفلوطين الفضائل الأساسية الأربعة، (وأعلى هذه الفضائل هى الحكمة العملية) ثانياً: لابد أن ترتفع النفس فوق الإدراك الحسى وتنتجه نحو النوس، وتشغل نفسها بالفلسفة والعلم، غير أن هناك مرحلة أعلى تحمل النفس إلى ما يجاوز التفكير المنطقى إلى الوحدة مع النوس التى يسميها أفلوطين بسمات الجميل خلقياً، وتظل النفس فى هذه الوحدة محتفظة بوعيها الذاتى، غير أن جميع هذه المراحل ليست سوى إعداد وتجهيد للمرحلة الأخيرة، وهى الوحدة الوصفية مع الله أو مع الواحد (الذى يعلو على الجمال) فى حالة جذب تنصف بغياب كل ثنائية، عندما تفكر الذات فى الله أو عن الله فإنها تنفصل عن الموضوع، أما فى وحدة الجذب فليس هناك مثل هذا الانفصال، «هناك سوف يرى المرء، ربما كما يرى فى السماء، الله وذاته معاً: ذاته وقد أصبحت ذاتاً مشعة وضاءة مملوءة بالنور العقلى، أو ربما يصبح فى نقائه متحدًا مع ذلك النور دون أية أعباء أو أثقال، تتحول شخصيته إلى شخصية إلهية، لكنه لا يكون هو الله من حيث الماهية، لأنه فى تلك الساعة سيصبح شيئاً به، لكنه أكثر من ذلك يصبح ثقيلًا؛ إن الأمر كما لو أن النار قد خبت»^(١١)، وهذا المنظر يصعب وصفه بكلمات، (وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الصعود إلى الله، لا يعنى أن الله حاضر فى مكان أو أنه «يقف هناك»، ففى تأملنا لله ليس من الضروري أن يطرح المرء فكرة إلى الخارج، كما لو أن الله موجود فى مكان معين؛ بمعنى أنه يترك جميع الأماكن الأخرى خالية من ذاته، بل على العكس الله حاضر فى كل مكان، وهو ليس «خارج» أحد بل هو حاضر للكل، حتى إذا لم يعرفوه)، غير أن وحدة الجذب الوصفية هذه ذات ديمومة قصيرة بمقدار ما يتعلق بهذه الحياة، ونحن نتطلع إلى أن نملكها امتلاكًا كاملاً ودائمًا فى المستقبل عندما نتحرر من عقبة البدن، «وسوف يقلت من الرؤية من جديد، لكن دعه يوقف الفضيلة التى تكون فيه مرة أخرى، ويعرف نفسه كاملاً راتماً، وسوف يتخفف من عبئه، ويصعد من خلال الفضيلة إلى العقل، ومن ثم من خلال الحكمة إلى الموجود الأسمى، تلك

هى حياة الأكلة وأشباه الأكلة والرجال المباركين - حياة التحرر من كل ما هو غريب
ويزعجننا هنا - حياة لا تعبد أية متعة فى الأشياء الأرضية، إنها فرار التوحيد إلى
التوحيد^(١٧).

تحت دائرة النفس يوجد العالم المادى ، ويصور أفلوطين - متفقاً مع تصوره
لعملية الفيض أو الصلور كإشعاع للضوء - يصور الضوء على أنه يصدر من المركز ثم
ينشر فى الخارج، ثم يصبح خافتاً بالتدرج إلى أن يتحول إلى ظلام دامس فى المادة
ذاتها، التى يتصورها على أنها محرومة من النور. فالمادة، إذن، تصدر عن الواحد
(على نحو نهائى)، بمعنى أنها تصبح عاملاً من عوامل الخلق فحسب أثناء عملية
الصلور عن الواحد، لكنها فى ذاتها بوصفها حدها الأدنى، تشكل المرحلة الدنيا من
الكون، وهى نقيض الواحد، وبما أنها تضيئها الصورة وتدخل فى تركيب الأشياء
المادية فلا يمكن أن يقال إنها ظلام دامس، لكن بمقدار ما تقف فى مواجهة المعقول
وتمثل مقولة الجواهر فى محاوره «طيماسوس»، فهى ظلام غير منير، وهكذا جمع
أفلوطين بين تصور أفلاطون وتصور أرسطو، إذ على الرغم من أنهبنى تصور
أفلاطون للمادة على أنها الضرورة، وعلى أنها نقيض للمعقول، بوصفها افتقاراً إلى
الضوء أو النور، فإنه تبنى أيضاً تصور أرسطو للمادة على أنها حامل الصورة، وعلى
أنها عنصر متكامل فى تكوين الموضوعات المادية؛ وتحول عنصر معين إلى عنصر آخر
يطلعنا على أنه لا بد أن يكون هناك حامل ما للأجسام، متميز عن الأجسام نفسها، لو
أننا نظرنا إلى الأجسام مجردة تماماً عن الصورة، فلن ما يتبقى هو ما نقصده بالمادة،
والمادة بهذا الاعتبار منيرة عن طريق تكوينها، وهى لا توجد منفصلة فى العين كظلام
دامس، أو مبدأ اللاوجود، وفضلاً عن ذلك فكما أن لعالم الظواهر بصفة عامة
نموذجه فى المعقول، فكذلك المادة فى الطبيعة تناظر ما يمكن إدراكه.

منهجه النزلى^(١٧)

«كيف يأتى إلى الوجود، من الواحد كما هو فى نظرنا، كثرة ما؟ وكيف لم يبق
الواحد فى ذاته؟» إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء

شيء بعده، فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهًا إلى ذاته أبدًا، ويجب القول بأن ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة، دون ميل، دون إرادة، وماذا تصور حوله إذا كان ساكنًا؟ نتصور إشعاعًا آتيًا منه وهو ساكن، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائمًا (من جهة الماهية في عرف القدماء) على أن كل موجود، ما دام في الوجود، يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئًا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه؛ فمثلا النار تولد الحرارة، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك، ما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة، يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد، وإذن فالموجود الكامل دائمًا يلد دائمًا؛ يلد موضوعا سرمديًا، يلد موجودًا أوفى منه، ولكنه الأعظم بعده، هذا الأعظم بعده هو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته، ولكن الواحد ليس عقلا، فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هي العقل (الكلى).

وفى العقل أيضًا توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعًا لهذه القدرة، وبغير ذلك لا يكون عقلاً، إنه يستمد من ذاته ضربًا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعًا تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم، لذا كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إن كلاً منها له حد وضرب من الصورة، فحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات، ولكنه يتلعبها إن جاز هذا التعبير، ويستيقظها فى ذاته، ويمنعها من الهبوط فى المادة والتكثر؛ ويلد النفس الكلية، إذ إن الموجود التام يلد بالضرورة، إن العقل الكلى يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة فى سكون سرمدى، لم يحاول التغير ما دام خيرًا؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلًا على كل شيء؟ ولم يحاول

الاستكبار ما دام كاملاً؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحد الأول، إن للعقل علة مختلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون: الحركة من حيث إن هناك تعقلاً، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو، والتغاير لكى يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متميزة فيما بينها، أما إذا حذفنا التغاير فإنه تكون الوحدة اللامتمايزة والسكوت؛ وأخيراً الذاتية من حيث إن الأشياء المعقولة وحدة بالذات، وإن فيها جميعاً شيئاً مشتركاً، وفصلها النوعى هو التغاير، من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم؛ وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

والنفس الكلية كلمة العقل الكلى وفعله، كما أن العقل الكلى كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة المفوظة صورة الكلمة الباطنة، ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلى، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلى صوب الواحد كى يكون عقلاً، كل موجود مولود يشترك إلى الموجود الذى ولده ويحبه؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممثلة منه، مستمتعة به وهى تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها، أو بالأحرى هى أيضاً تلد موجودات أدنى منها، هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة، ووضعت فيها النظام، وأعطتها حركة دائرية راتبة. أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات، فنستطيع أن نتصور ذلك إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن، الأرض والبحر والهواء والسماء، وتخيلنا فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج، تناسب فيها، إن جار هذا التعبير، وتفيض فيها؛ تدخلها من كل صوب وتثيرها، توقفها من سكوتها وتمتحنها الحياة، كما تثير أشعة الشمس صحابة قائمة فتجعلها ساطعة ذهبية، فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس، الحاضرة كلها فى كل مكان، والتى تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية،

وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب، لأنها متنفسة، وإذا كان فينا شيء إلهي، فيسبب هذه النفس.

كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية في النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الحلق والأفعال المروية، فنأشئة من أجسامها، ومن حياتها السابقة، ولو أن جميع النفوس هي جميع الأشياء، إلا أن كل نفس هي مطابقة للقوة الفعالة فيها: فواحدة متحدة الآن بالمعقولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط، وأخرى بالشوق، وكل نفس، إذ تأمل أشياء مختلفة، تصير ما تأمله، ولكنها كلها تؤلف مجموعة متنوعة منظمة، وتفيض النفس الكلية الهيولى، وأصولاً بذرية تعمل في الهيولى وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته في الشمع، أو كما يعكس الشيء صورته في الماء، هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلى، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل في العقل الكلى من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متميزة لم تنبسط بعد في المكان، ولم تنم بعد في الزمان، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التي في المكان والزمان.

لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان بعضها علامات على بعض، وأمكن التنبؤ بهذه تبعاً لتلك، إن بين الأشياء التشابهة توافقاً، وبين الأشياء المتضادة تنافراً: للمحبة والكراهية، أى التجاذب والتدافع، يعملان في الكون. وفوق ذلك عدد كبير من القوى المختلفة تساهم في وحدة الكون.

هذى معالم مذهب أفلوطين، ويبدو الملعب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أى: لوضع الوجود في صيغة علمية بحثية، وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهي أنفسها موضوعات تأمل، كل شوق فهو شوق إلى المعرفة، التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هي موضوع تأمل».

يتناول ابن عربي موضوع الطبيعة فى إطار نظريته لمراتب الوجود، فهو لا يضع مرتبة وجود لله، ولكن يرتب الوجود بعده حيث يقول:

أنظر إلى بدء الوجود وكن به

فعلنا تر الجود القديم المحدثا

فالشئ مثل الشئ إلا أنه

أبداه فى عين العوالم محدثا

إن أقسم الرائي بأن وجوده

أزلا قهر صادق لن يحثا

أو أقسم الرائي بأن وجوده

عن فقدته أخرى وكان مثثا

ويشرح رمز المثلث بقوله:

«وكان مثثاً»: كل موجود حادث هو، رمزاً، مثلث من حيث أضلاعه ومن حيث زواياه، من حيث أضلاعه، إذ هناك ضلع السبب، الذى كان منه الإيجاد ؛ وضلع السبب، الذى كان به الإيجاد ؛ وضلع السبب، الذى كان إليه الإيجاد من حيث زواياه، إذ هناك زاوية السببية التى منها يقع الإيجاد، وهى زاوية الغيب التى ترفع المناسبة بين الموجد والموجد، وهناك زاوية السببية، التى بها يقع الإيجاد، وهى تعطى حصول المناسبة بين الموجد والموجد، وبالتالي ترفع اللبس عن مدارك الكشف والنظر، وهناك زاوية السببية، التى إليها يقع الإيجاد، وهى توضح طريق السعادة إلى محل النجاة فى الفعل والقول والاعتقاد^(١١).

وجود الحق ووجود العالم:

وإذ قد ثبت هذا عند المحققين، مع تفاضل رتبهم في درج التحقيق، فلنقل: إن الحقائق أعطت، لمن وقف عليها، أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم، (لا) بقبلية، ولا معية، ولا بعلدية زمنية، فإن التقدم الزماني والمكاني في حق الله ترمى به الحقائق في وجه القائل به على التحديد إلا إن قال به من باب التوصليل، كما قاله الرسول - ﷺ - ونطبق به الكتاب؛ إذ ليس كل أحد يقوى على كشف هذه الحقائق.

فلم يبق لنا أن نقول إلا أن الحق - تعالى - موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول عن شيء، ولا علّة لشيء، بل هو (- جلّ وعلا -) خالق المعلولات والعلل، والمملك القدوس الذي لم يزل، وإن العالم موجود بالله - تعالى - لا بنفسه ولا لنفسه؛ مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم البتة [F. 145] إلا بوجود الحق، وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وُجد العالم في غير زمان.

فلا (يصح لنا أن) نقول، من جهة ما هو الأمر عليه: إن الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أن «القبل» من صيغ الزمان، ولا زمان (ثمة)، ولا (أن نقول:) إن العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بعلدية، ولا (أن نقول: إن العالم موجود) مع وجود الحق، فإن الحق هو الذي أوجده، وهو فاعله ومخترعه، ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته (ولذاته) والعالم موجود به (فقط).

فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالم من وجود الحق؟ - قلنا: «متى»، سؤال زماني، والزمان من عالم النسب، وهو مخلوق لله - تعالى - لأن عالم النسب له خلق التقدير لا خلق الإيجاد، فهذا سؤال باطل.

(حضرتا الرب والعبد وحقائقهما)

اجتمعت الحضرتان (حضرة الرب وحضرة العبد) في أن كل واحدة منهما، معقولة من ثلاث حقائق: ذات وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها، غير أن

العبد له ثلاثة أحوال: حالة مع نفسه لا غير، وهو الوقت الذى يكون فيه. نائم القلب عن كل شيء؛ وحالة مع الله؛ وحالة مع العالم، والبارى - سبحانه - مبين لنا فيما ذكرناه، فإن له حالين: حال من أجله، وحال من أجل خلقه، وليس فوقه موجود فيكون له - تعالى - وصف تعلّق به، فهذا بحر لو خضنا فيه لجاءت أمور لا يطاق سماعها، وقد ذكرنا المناسبة التى بين النون والصاد والضاد، التى للإنسان، وبين الألف والزاي واللام، التى هى للحضرة الإلهية، فى كتاب «المبادئ والغايات»، وإن كانت حروف الحضرة الإلهية على سبعة أفلاك، والإنسانية عن ثمانية أفلاك، فإن هذا لا يقدر فى المناسبة لتباين الإله والمألوه.

فالإنسان خفى فيه الأزلُ فجُهل، لأن الأزل ليس ظاهراً (به) فى ذاته، وإنما صح فيه الأزل لوجه ما من وجوه وجوده، منها أن الموجود يطلق عليه الوجود فى أربع مراتب: وجود فى الدهن، ووجود فى العين، ووجود فى اللفظ، ووجود فى الرقم، وسيأتى ذكر هذا، فى هذا الكتاب، إن شاء الله، فمن جهة وجوده (أى: الإنسان) على صورته (على صورة الحق) التى وجد عليها فى عينه، فى العلم القديم الأزلّى، المتعلّق به فى حال ثبوته، فهو موجود أزلاً أيضاً، كأنه (أى: الإنسان، موجود) بعباية العلم (الأزلّى) المتعلّق به، كالتحقير للعرض بسبب قيامه بالجوهر، فصار متحيزاً [F. 97^a] بالتبعية.

وأما المرتبة الثانية فهى للإنسان، وهو أكمل المكلفين وجوداً وأعمهم وأتمهم خلقاً وأقومهم، ولها حرف واحد وهو الميم، وهى ثلاثية، وذلك أن بسائطها ثلاثة: الياء والألف والهمزة، وسيأتى ذكرها فى داخل الباب، إن شاء الله!

وأما المرتبة الثالثة، فهى للجن مطلقاً، النورى والنارى، وهى رباعية، ولها [F. 103^a] من الحروف: الجيم والواو والكاف، والقاف، وسيأتى ذكرها.

وأما المرتبة الرابعة، فهى للبهائم، وهى خماسية، لها من الحروف: الدال اليابسة والزاي والصاد اليابسة والعين اليابسة والضاد المعجمة والسين اليابسة والذال المعجمة والغين والشين المعجمتان، وسيأتى ذكرها، إن شاء الله.

وأما المرتبة الخامسة، فهي للنبات. وهي سداسية. ولها من الحروف: الألف والهاء واللام، وسيأتى ذكرها، إن شاء الله!

وأما المرتبة السادسة، فهي للجماد، وهي سباعية، ولها من الحروف: الحاء والطاء والياء والغاء والراء والتاء والثاء والحاء والظاء، وسيأتى ذكرها، إن شاء الله!

يؤيد ما ذكرناه، أن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس: القوة الحسية، وهي على خمس: الشم والطعم واللمس والسمع والبصر، فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والأشخاص، على حد معلوم من القرب والبعد، فالذى يُدرك منه على ميل، غير الذى يدرك منه على ميلين ؛ والذى يُدرك منه على عشرين باعاً، غير الذى يدرك منه على ميل ؛ والذى يُدرك منه ويده فى يده يقابله، غير الذى يُدرك منه على عشرين باعاً، فالذى يُدرك منه على ميلين شخص، لا يدري هل هو إنسان أو شجرة؟ وعلى ميل، يَعْرِف أنه إنسان ؛ وعلى عشرين باعاً، (يعْرِف) أنه أبيض أو أسود ؛ وعلى المقابلة، (يعْرِف) أنه أزرق أو أحمر، وهكذا سائر الحواس فى مدرقاتها من القرب [F. 24^a] والبعد.

والبارى - سبحانه - ليس بمحسوس، أى ليس بمدرك بالحس عندنا، فى وقت طلبنا المعرفة به: فلم نعلمه من طريق الحس.

وأما القوة الخيالية، فإنها لا تَضْبِط إلا ما أعطاه الحس، إمّا على صورة ما أعطاه ؛ وإمّا على صورة ما أعطاه الفكر، من حمله بعض المحسوسات على بعض، وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر فى معرفة الحق (عن طريق القوة الخيالية). فهو لسانهم، ليس لساننا، وإن كان (طريقهم) حقاً، ولكن نسبته إليهم فإنه نقل عنهم فلم تبرح هذه القوة (الخيالية)، كيفما كان إدراكها، الحس البتة، وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا، فبطل تعلق الخيال به.

وأما القوة المفكرة، فلا يفكر الإنسان أبداً إلا فى أشياء موجودة عنده، تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل ؛ ومن (إعمال) الفكر فيها، فى خزانة الخيال، يحصل له

علم بأمرٍ آخر، بينه وبين هذه الأشياء التي فُكِّرَ فيها مناسبةً، ولا مناسبة بين الله وخلقه، فإذن، لا يصح العلم به (- تعالى!) - من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر (= التفكير) في ذات الله - تعالى -.

وأما القوة العقلية، فلا يصح أن يدركه (- تعالى -) العقل، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهته، أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر [F. 24^b] له (- تعالى -)، فيبطل إدراك العقل له من طريق الفكر، ولكن بما هو عقل، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به، فيعقلها لأنه عقل، لا من طريق الفكر، هذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق - تعالى - لمن يشاء من عباده، لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها؛ فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقل.

ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها، لأنها خارجة عن التمثيل والقياس. فإنه (- تعالى -) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى الآية ١١]، فكل عقل لم يُكشَفَ له من هذه المعرفة شيء، يسأل عقلاً آخر قد كُشِفَ له منها، (ولكن) ليس في قوة ذلك العقل المستوول العبارة عنها؛ ولا يمكن، ولذلك قال الصديق: «العجز عن درك الإدراك إدراك»، ولهذا الكلام مرتبتان، فافهم، فمن طلب الله بعقله، من طريق فكره ونظره، فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك، فافهم!

وأما القوة الذاكرة، فلا سبيل (لها) أن تدرك العلم بالله؛ فإنها إنما تذكر ما كان العقل، قبلاً، عِلِمُهُ ثم غَفَلَ أو نَسِيَ، وهو لم يعلمه، فلا سبيل للقوة الذاكرة إليه (- تعالى!).

وانحصرت مدارك الإنسان، بما هو إنسان وما تعطيه ذاته [bis F. 24^a] وله فيه كسب، وما بقي إلا تهَيُّؤُ العقل لقبول ما يهبه الحق من معرفته - جلّ وتعالى - . فلا يعرف (الإنسان الحق) أبداً من جهة الدليل، إلا معرفة الوجود، وأنه الواحد المعبود لا غير، فإن الإنسان المُدْرِك لا يتمكن له أن يدرك شيئاً أبداً إلا ومثله (أي مثل الشيء).

المُدرَك) موجود فيه، ولولا ذلك لما أدركه البتة، ولا عرفه، فلماذا لم يعرف (الإنسان) شيئاً إلا وفيه مثل ذلك الشيء المعروف، فما عرف (الإنسان فى الحقيقة) إلا ما يُشبهه ويُشاكله، والبارى - تعالى - لا يشبه شيئاً، ولا فى شيء مثله، فلا يُعرَف أبداً!

ولكن الغزالي فى أثناء معارضته لابن رشد يقدم صورة دقيقة وموضحة، حيث كان مجال الحديث عن التأويل، ولكنه تناول فى ذات الوقت مراتب الوجود، وبالتالى تدخل وجهة نظره فى الطبيعة ومرتبها ؛ فيذكر أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة، هى الوجود الذاتى والحس والخيالى والعقلى والشبهى، ومن خلال هذا التقسيم يمكن معرفة ما يجوز تأويله وما لا يجوز، وسنعرض لذلك بإيجاز فيما يلى :

١ - الوجود الذاتى: هو وجود حقيقى ثابت، يوجد خارج الحس والعقل لكن يأخذنا عنه صورة، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات، هذا الوجود لا يحتاج إلى مثال، ويجرى على الظاهر ولا يتأول، كأخبار الرسول عليه السلام عن العرش والكرسى والسموات، إذ هذه أجسام موجودة فى أنفسها، أدركت بالحس أو الخيال أو لم تدرك.

٢ - الوجود الحسى: موجود فى الحس، ويختص به الحاس ولا يشاركه فيه غيره، مثل ما يشاهده النائم، هذا الوجود قابل للتأويلات، ومن أمثلته قول النبى عليه السلام بأنه يؤتى بالموت فى صورة كبش ثم يذبح، فإن أهل القيامة يحسون ذلك موجوداً فى حسهم لا فى الخارج.

٣ - الوجود الخيالى: هو صورة للمحسوسات بعد أن تغيب عن الحس، فتختزع فى خيالك صورة فىل وإن كنت مغمض العينين، ولقد أورد الغزالي أمثلة للوجود الخيالى فى التأويلات مينا أن الغرض منها التفهم بالمثل لا وجود عين الصورة فى الخارج.

٤ - الوجود العقلى: أن يكون للشيء روح وحقيقة، فيستلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس كالكيد لها صورة محسوسة ولها معنى هو

حقيقتها وهو القدرة على البطش، وأمثلة ذلك فى التاويلات كثيرة، منها قوله ﷺ: **إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَمْرُ طِينَةِ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا**، فقد أثبت الله تعالى يدا، ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى التى هى جارحة محسوسة أو متخيلة، فإنه يثبت لله سبحانه يدا روحانية عقلية، أعنى أنه يشبث معنى اليد وحقيقتها وروحها، «أى: ما به يبطش ويعطى ويفعل وينع» دون إثبات صورتها.

٥ - الوجود الشبهى: هو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه فى خاصة من خواصه، أو صفة من صفاته، ومثاله فى التأويلات مثال الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد فى حق الله تعالى، فإن الغضب مثلاً حقيقته غليان دم القلب لإرادة التشفى، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسياً وخيالياً وعقلياً نزله على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر عن الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته، ولكن فى صفة تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الإيلام.

فالفزالي بذلك يحدد أنواع الوجود ومراتبه وطبيعة كل وجود، ووفقاً لهذا يتحدد الموقف من التأويل، فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويل، فالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلاً، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كان يكون وجوداً حقيقياً في حس الفرد نفسه أو في خياله، فمنه ما يدرك العقل معناه، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل، ثم استطاع أن يحدد درجات التأويل وفقاً لبيان حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه.

تناول هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) Hegel موضوع الطبيعة فى معرض دراسته لفلسفة كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) Kant حقاً إن هيجل يعترف لكانط بالفضل العظيم لأنه خلصنا من مادية لوك وميتافيزيقا فولف، ولكنه أقام مكانهما «مثالية ترنسندنتالية» تجعل من الذات مبدأ مجرداً خاوياً، والواقع أن هذه المثالة الذاتية - فيما يقول هيجل - لم تستطع أن تتجاوز واقعة تحلُّد الذات بفعل الموضوع، أو العالم المتناهى ، وبالتالي فإنها قد قنعت بالتغيير من صورة ذلك الحدِّ الذى يمثِّل أمامها وكأنما هو المطلق، فأحالت صورته الموضوعية إلى صورة ذاتية، وجعلت منه مجرد تحديدات فى نطاق الذات أو «الأناء»، ومعنى هذا أن «الشيء فى ذاته» الذى تضعه «الذات» فى مقابلها إنما هو فى الحقيقة مجرد شبح وهمي، وليست كل متناقضات «نقد العقل النظرى» - فيما يقول هيجل - سوى مجرد نتائج ترتبت على هذه المثالية الذاتية المتطرفة.

يرى هيجل أن التصور ومادته، أو «الذاتى» و«الموضوعى» إنما هما عنصران مرتبطان - فى شعورنا - أوثق ارتباط، دون أن يكون فى الإمكان عزل أحدهما عن الآخر إلا على سبيل التجريد.

ويعود هيجل إلى مناقشة المشكلة النقدية فى مقدمة المنطق الصغير (بكتابه موسوعة العلوم الفلسفية) فيقول: إن موقف الفكر من الحقيقة الخارجية (الموضوعية) لا يخرج عن ثلاثة احتمالات: فإما عود إلى الميتافيزيقا التقليدية، وإما أخذ بالمذهب التجريبي والزعة النقدية الكانتية، وإما تسليم بالحدس المباشر، ولا موضع للرجوع إلى الميتافيزيقا التقليدية، لأن هذه الميتافيزيقا لا تخرج عن كونها تصوراً قُطْعِيًّا (دوجماتيقيًّا) يبدأ من الوقائع المعقولة باعتبارها «معطيات» دون أن يستطيع الانتقال بعد ذلك إلى تفسير صحيح للذات التى تعرف تلك المعطيات، ما دام العالم موجوداً من ذى قبل بوصفه حقيقة تامة مكتملة خارجة تماماً عن كل تدخل من قبل

الذات، والمذهب التجريبي يشترك مع هذه الميافيزيقا التقليدية في التسليم بوجود عالم مكتمل قائم بذاته من ذى قبل، ولكنه يختلف عنها في أنه ينسب إلى هذا العالم طابعاً حسيّاً، فيعده حقيقة تجريبية، لا حقيقة معقولة، وأما فلسفة كانط النقدية فإنها قد ثارت على هذين المذهبين القطعيين المتعارضين دون أن تنجح في التغلب على الثنائية المشتركة بينهما، ألا وهي ثنائية الذاتية والموضوعية، حقّاً لقد حاول كانط أن يستعين بالمخيلة الترنسندنتيالية (باعتبارها صورة من صور نشاط الفكر) من أجل إقامة ضرب من الاتصال بين «الأنسا المجرد» من جهة، وبين «الشيء في ذاته» من جهة أخرى، ولكنه لم ينجح مطلقاً في الربط بين ما تصوّره منذ البداية مستقلاً قائماً بذاته، والحق أن «الشيء في ذاته» إنما هو تجريد أجوف يندُّ عن كل تفكير، وبالتالي فإنه ليس في وسعنا أن نقول عنه أى شيء على الإطلاق، وليس «الشيء في ذاته» سوى أفقٍ عقليٍّ يبدو وكأنما هو هدف يصوّب نحوه الفكر كل ذخيرته، في حين أنه في الحقيقة مبدأ باطن في هذا الفكر، لأنه لو كان شيئاً ميعاً لا سبيل للفكر إلى بلوغه على الإطلاق، لما كان له أدنى وجود بالنسبة إليه، ولهذا يقرر هيغل - في موضع آخر - أن «الشيء في ذاته» لا يمكن أن يكون شيئاً آخر بالنسبة إلينا سوى المفهوم الموجود لدينا عنه، ومعنى هذا أن ما يسمّيه كانط باسم «الشيء في ذاته» إنما هو ما يقبل أن يكون «شيئاً بالقياس إلينا» ؛ والمشكلة إنما تنحصر في العمل على إثراء المعرفة الموجودة لدينا عنه، والخطأ الذى وقع فيه كانط أنه قد أحل التجريد الأجوف للشيء في ذاته محل المسار الحى لمعرفتنا البشرية في سعيها المستمر نحو تعمق الأشياء، وقصارى القول أن هيغل لا يرى في «الشيء في ذاته» سوى محض تجريد أجوف، في حين أنه لا بد للتجريدات من أن تتجاوب مع الماهية، وعلى الرغم من أن «كانط» لم يستطع أن يقيم أية وحدة ديكالتيكية بين الفكر والوجود، إلّا أنه قد أدّى خدمة كبرى للفلسفة النظرية حينما جعل من «الذات» المبدأ المطلق لكل معرفة، وحينما رفض كل «معرفة مباشرة» لا تقوم على أى «حد أوسط» أو على أية «علاقة»، ولا شك أن بداية العلم الصحيح إنما هي - فيما يقول هيغل - نبذ القول بالحدس المباشر، فإن مثل هذه الدعوى لا

تخرج عن كونها دعوى عفوية gratuite لا أساس لها ولا دليل عليها، وبالتالي فإنها لا تطوى على أية صبغة علمية أو فلسفية، ما دام العلم بطبعه إنما يقوم على المعرفة غير المباشرة.

وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند هذا الانتقال الهيجلي من «اللوغوس» إلى «الطبيعة»، فقد ذهب البعض إلى أنه انتقال تعمّقى أراد له هيجل أن يكون بمثابة «استنباط»، فى حين أن أحداً لا يستطيع أن يعقل كيف يمكن للفكر المحض أن يتحدث الطبيعة! وفات هؤلاء أن كلاً من «اللوغوس» و«الطبيعة» يفترض الآخر، دون أن يكون فى وسعنا وضع الواحد منهما بدون الآخر، بل دون أن يكون فى إمكاننا أن نتصور قيام أية صورة من صور «العلية» بين «اللوغوس» و«الطبيعة»، وحين يتحدث الفيلسوف عن عملية «الخلق»، فإنه يلتجئ عندئذ إلى لغة تمثيلية (أو رمزية) قد توحى بأن اللوغوس أو الفكر المحض سابق على عملية خلق العالم والروح المتناهى، فى حين أن اللوغوس لا يقوم بدون الطبيعة، كما أن الطبيعة لا تقوم بدون اللوغوس، مثلهما فى ذلك كمثل الوجود والعلم اللذين لا يمكن للواحد منهما أن يقوم بدون الآخر، وإذن فإن اللوغوس والطبيعة يكونان كلاً واحداً، لأن الواحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته، ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، وهما -- من هذا الوجه -- يمثلان مجتمعين صميم «الروح»، واللوغوس هو «الكل» الذى ينكر ذاته باعتباره طبيعة، بمعنى أنه تجريد للفكر المحض الذى يضع ذاته بوصفه فكراً محضاً، مستبعداً الطبيعة فى صميم عملية وضعه لذاته، وليس هذا التجريد (الذى يطلق عليه هيجل اسم السلب) صنعة الفهم البشرى وحده، بل هو كامن فى صميم المطلق نفسه، وكان «المطلق» موجود بفعل هذا السلب نفسه، وإذا كان من شأن «المطلق» أن يضع ذاته باعتباره «لوغوس»، فذلك لأن من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره «طبيعة»؛ ولكنه يسمد - عن هذا الطريق عينه - إلى وضع «الطبيعة» فى مقابل ذاته، وكأنه لا يستبعد «الطبيعة» من ذاته إلا لأنه يحملها فى ذاته ويفترضها سلفاً، وبالمثل يمكننا أن نقول: إن «الطبيعة» هى «الكل» الذى يسلب ذاته باعتباره

«لوعوس»، ومن ثم فإنها تعارض ذاتها مفترضة وجود ذلك «اللوعوس» الذى تضعه فى مقابلها، ومن هنا فإن «الطبيعة هى روح مستر»، أو هى فى ذاتها عين اللوعوس، وإن كان من شأن هذا اللوعوس أن يبدو فى الطبيعة غريباً على ذاته، وإذا كان البعض قد توهم أن الطبيعة واللوعوس «نوعان» يندرجان تحت «جنس» واحد، فإن من واجبتنا أن نقرر - على العكس من ذلك - أن اللوعوس هو الروح، بمعنى أنه «الكل» أو «الكلّى»، ولو أن من شأنه أن يتجرّد من ذاته من حيث هو «لوعوس»، وما يضع «اللوعوس» إنما هو - على وجه التحديد - سلبه لذاته من حيث هو «طبيعة»، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: إن «اللوعوس» أكثر من ذاته، لأنه ينطوى فى ذاته على «الطبيعة»، وهيجل يرى أن «الكل» (أو «الكلّى») باطنٌ دائماً فى كل تحديد من تحديداته (أى فى كل جزئى من جزئياته)، ولكنه هو نفسه الذى يحدّد ذاته بذاته حين يقوم بعملية سَلْبٍ أو نَقْيٍ لذاته.

والمهم أن هيجل لا يقول بأن ثمة «علية» يخلق بمقتضاها اللوعوس الطبيعة، كما أنه لا يقرر وجود عملية «استنباط» يتم عن طريقها الانتقال من «اللوعوس» إلى «الطبيعة»، وهذا ما حدا ببعض المفسّرين إلى القول بأن ثمة «ثنائية» فى الفكر الهيجلى، فإنه من الواضح أنه لولا تلك «الثنائية» لما كان ثمة موضع للحديث عن عوامل «الجذية والآلم والصبر والمعاناة» التى تكمن فى صميم فاعلية السلب، ولكن هذا لا يعنى أن يكون هيجل قد وضع جوهر «اللوعوس» إلى جانب جوهر «الطبيعة»، كجوهريْن مستقلّين قائمين بذاتهما، وإنما لا بد من أن نتذكّر أننا هنا بإزاء دِيالكتيكٍ موحّد هو «ديالكتيك اللوعوس والطبيعة»، الذى يتم عن طريقه وضع «الروح» لذاتها عبر تلك الوحدة الحية التى تجمع بين كل من اللوعوس والطبيعة.

ولو كان لنا - الآن - أن نوجز القول فى هذه «المعرفة المطلقة» التى يوصلنا إليها «علم الظواهر»، لكان فى وسعنا أن نقول: إن هذه المعرفة هى بمثابة معرفة بالوجود والتاريخ فى صميم حقيقتيهما الكلية، بحيث إن «الذات» لتصبح هنا هى «الموضوع»

شيئاً واحداً، إن لم نقل بأنها متطابقة أيضاً مع الفعل الذى بمقتضاه يستحدث الموضوع ذاته، ومعنى هذا أن «الروح» حين تهتدى إلى ذاتها - من خلال المعرفة المطلقة - فإنها لا بد من أن تدرك هوية الذات والموضوع (فى صميم تباينهما)، كما أنها لا بد من أن تقف على وحدة الحقيقة واليقين الذاتى (من خلال تباينهما)، وتبعاً لذلك فإن «الوجود» - فى نظر هيغل - لا يتطابق مع أى «معطى» من «المعطيات»، بل الأدنى إلى الصواب أن يُقال: إنه ليس ثمة «معطى حسى» ولا «معطى عقلى»، وأول فعل يقوم به الفكر البشرى هو ذلك الفعل الذى يضطلع به حين ينكر «المعطى»، أو حين يعمل على إلغائه، سواء أكان هذا «المعطى» هو العالم أم هو «الذات» نفسها؛ وهو لا ينكره إلا لكى يستوعبه ويمتصه فى ذاته بفعل عملية التفكير نفسها، وقد أراد هيغل أن يبين لنا - من خلال التطور الجدلى للفنولوجيا - كيف أن «الموضوع» (بطابعه الكلى) لا بد من أن يصبح فى خاتمة المطاف باطناً فى صميم «الذات» وكيف أن «الذات» - بدورها - لا بد من أن تتسع (أو تمتد) لكى تشمل «الموضوع» بتمامه، وإذن فلا معنى للقول - فى داخل المثالية الهيجلية - بأن الفكر يخلق العالم، أو أن الروح تبذل الطبيعة، لأن الروح - عند هيغل - فكر وعالمٌ معاً، ومن ثم فإنه ليس على الفكر أن «يخلق» العالم (ما دام هو نفسه عالماً)، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: إن وجود الفكر ووجود العالم - فى فلسفة هيغل - هما من طبيعة واحدة، لأنه لا قيام للفكر بدون ذلك العالم الذى يمارس فيه (أو ابتداءً منه) فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو فى ذاته شفاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته معتم أمام الفكر، ولهذا فقد ذهب بعض الشرّاح إلى أن المهمة التى عهد بها هيغل إلى «فنولوجيا الروح» لم تكن فى صميمها سوى إظهارنا على أن «العقل» هو «النسيج الاصلى» الذى يتكوّن منه الوجود الواقعى، وسيكون على «الناطق» - من بعد - أن يكشف لنا عن ذلك النسيج العقلى، لا من خلال بعض المقولات الخاوية التى هى مجرد نسخة طبق الأصل من الوجود، بل من خلال مقولات مَحْمَلَةٌ بالجواهر، مطابقة لحياة الوجود نفسها.

وخلاصة القول أن هيجل هنا يفرق بين العقل والطبيعة، فالعقل له تاريخ بينما الطبيعة ليس لها تاريخ، لأنها تكرر نفسها ولا تشرق ولا تتقدم، ويرى هيجل أن التاريخ البشرى تاريخ واحد، أى أنه يرى البشرية تترقى وتتطور كوحدة واحدة.

ويرى هيجل أن المطلق هو الوجود الواقعى بما فيه من روح غير متناه أو مثال أو عقل كلى أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر فى وقت ما من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان، ويرى أنه لأجل فهم الوجود فى مبدئه وتسلسل مظاهره، يجب اتباع منهج منطقى يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض، ويتكرر هذا التطور الثلاثى ما شاءت مظاهر الوجود، أى أنه يجب ترك العقل يجرى على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعانى، وهو معنى الوجود، هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذى شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة، بحيث يبدو الفكر وجوديًا، ويبدو الوجود الواقعى منطقيًا، أى: ضروريًا ومعقولًا ضرورة.

الطبيعة:

(أ) الروح المطلق يبين نفسه فتظهر الطبيعة، فهى إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه، وهى تتطور وفقًا للمنهج الثلاثى، فهناك أولا الطبيعة فى ذاتها المثلثة فى الميكانيكا، أى: جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام؛ وثانيًا الطبيعة لذاتها، أى: جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية؛ وثالثًا الطبيعة فى ذاتها أى الجسم الحى.

(ب) العقل الخالق، كالعقل المستصور فى الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجردًا وأقل إدراكًا، أى: بالمكان والمادة، المكان موجود وغير موجود، والمادة شئ وليست شيئًا مثلها مثل الوجود الذى فى رأس المنطق، هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة؛ وهو ينحل فى «الحركة» التى تقسم المادة إلى وحدات متميزة وتكون

منها السماء ، إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق التشخص، توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم، والتزوع المئبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسمًا حيا، السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الإنسانى .

(ج) وتنوع المادة تنوعًا كئفيا، فيظهر النور، تعارضه الحرارة، فينحل هذا التعارض فى الكهرباء، فيظهر من الكهرباء الكئفيا بعناصرها المتقابلة، فتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركبات، فعلمنا الطبيعة والكئفيا يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهري .

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكئفائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة، لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب، ولكنها وليدة تطور المائل أو الروح بواسطة المادة، ويلقى الكائن الحى معارضة من الطبيعة الخارجة، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة، وأدنى صور الحياة النبات، وهو بدن ناقص، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد، فهو ضرب من تبديد الحياة فى هذه الحيواء الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة، ثم تتحقق الفردية فى الحيوان، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة، أى: خدام الوحدة المركزية، وهى عبارة عن أنظمة متنوعة، كالنظام العصى والدموى وما إليها؛ وهنا أيضًا درجات؛ فإن الحيوانية تترقى بالتدرج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان، فيقف عنده من حيث المادة، ويغلق عليه الكنوز الروحية، وفى كل هذا الوصف يستخدم هيجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقته، ولا يصنع أكثر من أن يرتبها الترتيب الثلاثى كما يقتضى منهجه، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضى مذهبه الأحادى .

تصور هنرى برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) Henri Bergson الوجود على غرار الوجدان ، فيرى أن: الوقائع المباشرة للوجدان تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير

متقطع من الظواهر المتنوعة، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التى هى كثرة من الأحداث التمايزة المتعاقبة، والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعت من باطن وخلق مستمر أو «ديمومة» *durée* لا تختمل رجوعاً إلى الماضى وعودة ظروف بعينها، ولا توقفاً للمستقبل ضرورياً، كما تختمل الظواهر المادية، فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها «علمية» يخلط خلطاً شنيعاً بين الإحساس الذى هو فعل غير منقسم، وبين المؤثر الفيزيقي وزيادته ونقصانه، والواقع أنه لا نسبة البتة بين الحدين، فالحياة النفسية كيف بحث مبين للكم، على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها، موجودة بجميع أجزائها معاً، باقية هى هى، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغير، وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التى تصاحبها أو ترجم عنها، وهذه الظواهر الجسمية هى المقيسة فى الواقع، فنقيس السرور أو الغضب مثلاً بالمساحة المتفعلة من جسمنا، وهما فى الحقيقة كقيمتان خالصتان، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس انطباق مكان على مكان، وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس، ولأن مجاله المستحب المكان والمادة، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تمهناً يسمح بقياسها، وطريقته فى ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة. فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها، ومرتببة بعضها تلو البعض كأنها على طول خط، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات، فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف، ويقارن بينها على هذا الاعتبار، ومن هنا تنجم الصعوبات فى مسألة الحرية، فإننا نتصور دواعى العمل كأنها وقائع تمايزة تظاهر على أحداث الفعل أو تعارض، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شئ هى التى تحدث الفعل أو تمنعه، والحقيقة أنه ليس فى عالم النفس آلية وجبرية، إذ إن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق؛ كما أنه ليس فى عالم النفس خلق من لا شئ مقطوع الصلة بالماضى، ولكن الحرية عين صيرورة الأنا، والفعل الحر

تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة، فالخطأ الأكبر قائم في الترجمة عن الزماني بالمكاني وعن المتعاقب بالمقارن .

الآن نستطيع أن نفهم حقيقة المعرفة الإنسانية، فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الأنا، كان الثبات ظاهرياً أو نسبياً، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالاً وحسب، وعادت الأشياء والأحوال مشاهد يجتزئ بها عقلنا من الصيرورة، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة، ونحن نميل طبعاً إلى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة، وما المعنى الكلي إلا اسم يطلق على ذكريات تؤلف موقفاً معيناً بإزاء طائفة من الأشياء هي التي يطلق عليها الاسم، إن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها، وهو لا يفهم حق الفهم إلا الجامد القابل للقياس، وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم، وهو يستخدم معاني محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً من إنية الموضوع أو فرديته ولا تساوق الموضوع في ديمومته، هو قوة التفكير المجرد المستدل، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة، وقلماء يعجز عن التدايل على قضيتين متناقضتين، فالمعرفة الحقّة حدس يدرك الموضوع في ذاته، ولكننا لا نزاوّل هذا الحدس إلا نادراً بسبب ما يقتضيه من توتر النفس في مجهود شاق مؤلم للنفاذ إلى باطن الموضوع ومتابعته في صيرورته، أما العقل فقد خلقه التيار الحيوي للعمل - لا للنظر - كما خلق الغريزة في الحيوان، الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها، والعقل قوة صناعة آلات غير عضوية، الغريزة إحساس .

ونختم دراستنا تلك عند تلك المرحلة بذكر آراء لودفيج فيتجشتين Ludwig Wittgenstein حيث يقول: إنّ العالم هو كل ما هناك، إن «العالم هو مجموع الوقائع Reality لا الأشياء، وهو ينكر في وقائع مستقلة تقسم العالم»^(١٥)، «على حين أن الأشياء الموجودة توجد في زمان ومكان ولها خصائص مثل الصلابة

واللون . . . إلخ»^(١٦)، «الاشياء تشبه هذا المقصد أو هذه الشجرة ليست مستقلة عما يحيط بها، وإلى هذا الحد فهي ليست وقائع»^(١٧)، «ليست السببية قانونًا تطبعه الطبيعة، بل هو الشكل الذى تطرح فيه القضايا العلمية»^(١٨).

- ٤ -

فى مجال الفن ابتعد الفن عن الطبيعة واتجه إلى التجريد، إن الفن مهما اختلفت مظاهره أساسه التجريد، ويعنى أساس الفن هذا، إحكام العلاقات التشكيلية بين الأجزاء والكل، أو بين التفاصيل والصفة، بحيث ينصهر كل شىء فى بوتقة العملية الإبداعية التى تؤذن بولادة المخلوق الجديد، وهذا مغزى عام لا يهم فيه المظهر التى تتدثر به القطع الفنية، حين تقترب أو تبتعد من الطبيعة الظاهرة، فليست العبرة فى التجريد بالمدلول الظاهر، وإنما بجوهر العلاقات وتأصيلها وإحكامها، ولا يهم إذا اكتسبت بأثواب تقربها من منطق الواقع، أو ابتعدت كلية عن هذا الواقع، وظهرت كعلاقات محكمة لها مدلولات بصرية وراهها غير الإحكام وجودة الروابط .

وبالتالى فقد هدم أساس اتخاذ الطبيعة كمقياس أساسه، ولو أن الطبيعة كمقياس للفن، أساس خاطيء منذ البداية، لكنه فى طياته كان يمثل فى صوره: الواقعية والرومانتيكية والمثالية والرمزية والطبيعية، إطاراً للحكم على فاعلية الإنتاج الفنى، ليس من وجهة المضاهاة، بل من وجهة التأكيدات التى يتجه إليها كل مذهب فى إطار المصدر الطبيعى الاصلى .

أما فى التجريد؛ فما القياس إذا انعدمت الطبيعة كمصدر أصلى للإبداع؟ القياس هو الفن ذاته .

وللوصول إلى التجريد اتخذ الفنان مداخل متعددة، فهناك المدخل الذى جاء وليد التكميلية ذاتها، أى: يبدأ فيه الفنان بالأصل الطبيعى، ويراه من زاوية هندسية، ويأخذ فى إحكام الروابط التحليلية حتى تفقد الأشكال الهندسية صلتها بالأصل،

وتتحول إلى مجرد مثلثات ومربعات ودوائر وأقواس، محملة بملامس مختلفة تنبئ عن سميزات لتلك الأسطح التي جردت من الأصل الطبيعي، ويظهر التجريد من هذه الحالة وهو أشبه ما يكون بقصاصات الورق المتراكمة، أو بقطاعات فى الصخر، أو بعروق الرخام، أو أشكال السحب، أو أمواج البحر، مجرد أشكال إيقاعية مترابطة ليست لها دلائل بصرية مباشرة، وإن كانت تحمل فى طياتها شيئاً من خلاصة التجربة التشكيلية التى مر بها الفنان .

وناهيك عن التراث الإسلامى الذى يزخر بمقومات تجريدية متنوعة، سبقت المدارس التجريدية الحديثة بأجيال كثيرة، بل وأثرت على فهمها، ففى الأشكال الهندسية الإسلامية المتكررة علاقات تجريدية، وبالتكرار يميناً ويساراً، وأعلى وأسفل، تتولد أشكال أخرى على أسس رياضية، تكمل الوحدة فيها الوحدة الأولى ، ويلعب الشكل مع الأرضية دوراً مهماً بل ويتبادلان الخصائص، مما يدعو الشكل الواحد الهندسى إلى أن يكتسب مغزى أوسع وأكبر، حين يتكرر بأوضاع مختلفة فى السيمفونية الإيقاعية الكبيرة، والقصور المليئة بالتكرارات الهندسية الإسلامية، كقصر غرناطة، والتاج محل، والمساجد المشهورة، لخير دليل على ذلك .

وكلمة «تجريد» تعنى التخلص من كل آثار الواقع والارتباط به، فالجسم الكروى يمثل تجريداً لعدد من الأشكال التى تحمل هذا الطابع .

والتجربة ليس لها مظهر واحد، ولا تنقيد ببداية واحدة، والفن التشكيلى فى مجموعته، كما أوضحنا، ما هو إلا تجريد طالما ينجح فى إحكام الروابط بين عناصره وبعضها البعض، ويؤكد الروابط التى تستند إليها شتى التفاصيل، فحينما يتم هذا الإحكام بحساسية الفنانين الموهبة، تسير النتيجة فى اتجاه الفن، وإن تفاوتت فى مستواها إذا قورنت بغيرها من القطع الفنية، وكلما اتجهنا إلى الفنون القديمة والبدائية وفن النسيج، وفن الأركيك الإغريقى، سنشاهد مداخيل تجريدية، وإن لم يكن المقصود منها التجريد الواعى فى ذاته، كما اتجه إليه هنرى مور، أو بيت موندريان،

فى العصر الحديث، فثقافة العصر الحديث بحث عن التجريد كقمة واعية، أما فى الفنون القديمة فكان البحث تلقائياً ومتكاملاً مع الحضارة .

ومهما قيل فى مداخل التجريد وتنوعها وتوافر طرز متعددة لفنانيتها، إلا أن المذهب نفسه يدور حول البحث عن جوهر الأشياء والتعبير عنها فى خلاصات موجزة تحمل فى طياتها الحيزات التشكيلية التى مر بها الفنانون وأثارت وجدانهم، وفى التجريد قد يتحول المنزل إلى مستطيل، وورقة الشجر إلى يضاوى، والكرة إلى دائرة، وعندما تحال التجربة الفنية إلى معادله الهندسى البحث، فقيمتها تتوقف على الفنان الذى يحملها بتجربته، وإذا لم يستطع كانت التجريدات مجرد أشكال زخرفية أقرب إلى بلاط حمام، وزخارف المشمع المطبوع، أو ورق الحائط، أو زخارف أغلفة الكراسيات، فعمق التجربة هو الذى سيوصل الفنان إلى البسيط الممتنع، أو إلى الجزء المحمل بالكل، فالدائرة قد تكون كرة أو شمساً أو ثدى امرأة أو برتقالة، وقد لا تكون إلا دائرة، وتساءل الفنانون: هل من الأفضل أن يحول الفنان الشمس إلى دائرة؟ أم يحول الدائرة إلى شمس؟ أم يحول الدائرة إلى إحساس معادل لكل جسم كروى، قد تكون شمساً أو كرة أرضية أو بالوناً أو تفاحة؟

الشكل الواحد وهو مجرد قد يوحى بأشكال متعددة، وحيث يدو الشكل فى ثراه^(١٩) .

- ٥ -

وكما حدث مع الفن بأن اتجه إلى التجريدية، اتجه الشعر والأدب إلى الرمزية، فالطبيعة عند بليك Blake مهبط الوحي الجنى والفتى، وما يتصل بذلك من رؤى غريبة غامضة كما يصور ذلك، المقطع الشعرى التالى:

» ها هى ذى القبة الزرقاء ناشرة أجنتها فوقنا

وهذه الشمس فى صعودها تفتى لنا

وهذه الأشجار والحقول ملأى بالجن

وهناك صغار الشياطين، يقاتل بعضها بعضا

ومظلاتُ النبات البرية تُظللُ الملائكة بظلمها،

والله نفسه، يبدو لى من خلال الزمن^(٢٠).

لقد حشد الشاعر عدداً لا بأس به من عناصر الطبيعة، لتؤدى غرضه، وهو
الايحاء من جهة، والرمز من جهة ثانية:

فالقبة الزرقاء هى الحرية الواسعة، والأجنحة وسائل تحقيق هذه الحرية، أما الجنُّ
والشياطين فهى رموز الإلهام الشعرى المختبئة داخل النفس، أو وراء المدارك الحسية،
وأما الله - جلُّ جلاله - فهو العالم الأكبر الذى يتجه إليه الشاعر الرمزى بكل آماله
وإدراكاته الواعية وغير الواعية، وما الزمن، هنا، إلا المسافة التى تفصل الشاعر عن
الكنه الأعظم للحياة والوجود.

الزعة الحيوية فى الطبيعة والواقعية الروحية:

هى اعتبار الطبيعة ذات حياة وروح يمكن مخاطبتها ومناجاتها ومبادلتها الأفكار
والمواقف.

وليس من الصواب القول بأنّ الأدب القديم خلو من مثل هذا النظر أو الشعور،
فطالما وقف القدماء على الطلول فيثوها أشواقهم، وسألوها عن أحبابهم، وإنما فعلوا
ذلك فى الأغلب تمهيداً لبعض أغراضهم وجرياً على اتباع السنّة الشعرية التى كانت
تقتضى الابتداء بالغزل، ومنهم من انطلق الطبيعة ونسب إليها التأمل والتفكير كما فعل
ابن خفاجة الأندلسى فى قصيدة يصف جبلاً فيقول:

وقور على ظهر الفلاة كأنه طَوَالَ الليالى مُفَكِّراً فى العواقبِ

فهذا الجبل عند الشاعر ذو فكر وتأمل، بل هو أيضاً ذو عواطف وذكريات ولذلك نسمعه يقول:

فكـم مـرّـى من مُـلـجٍ ومـأوٍ وقـال بـظـلـى من مـطـيٍّ وراكـبٍ
فـما كان إلّا أن طـوتـهم يد الرـدى وطـارت بـهم رـيح السـوى والنـوائـب
فـحتـى متـى أبـقى ويظـعن صـاحبٌ اودّع منـه راحـلاً غـير آيـب
وحتـى متـى أرعى الكـواكب سـاهراً فـمن طـالعٍ آخـرى اللـيالـى وغـائب
فـرحـمـاك يا مـولـاي دعوـة ضـارِعٍ يـدّ إلـى نـعمـاك راحـةً راعـبٍ

وكان الشاعر إذ يسمع هذا الكلام من الجبل يتأثر به ويعلق عليه بقوله:

فأسمعننى من وعظه كلَّ عبـرة يترجمها عنى لسان التجارب

وهناك قبل ابن خفاجة وبعده من خاطب الطبيعة من جمادات وأحياء وجعل لها لسان العقلاء .

فأمرؤ القيس فى معلقته يقول للذئب:

فـقلـت له لـمـا عـوى : إن شـأنـنا قـلـيل الغـنى إن كـنت لـمـا تـمـوـكٍ
كـلـانـا إذـا مـا نـال شـيئاً أفـاتـه وـمن يـحـتـرث حـرثـى وحـرثـك يـهـزـكٍ

وعبد الرحمن الأموى يخاطب النخلة بقوله:

يا نـخـلَ أنـت فـرـيدـةٌ مـثـلـى فـى الأـرض نـائـيـبةٌ عـن الأـهـل

وللصاحب فخر الدين بن مكانس قصيدة موضوعها «سرحة الشاطيء» يخاطب شجرة على شاطيء النيل فيصفها ويصف صفاء العيش بقربها .

واسد المتنبى فى لاميته المعروفة - فى الحَدِّ إن عزم الخليط رحيلاً - أسدٌ يشعر ويفكر ويخاف العار فلا يحسب للخطر حساباً .

وقس على هذه الأمثلة ما لا يخلو منه عصر من العصور الأدبية السابقة :

على أننا نعيد القول بأن ما تمجده من ذلك فيما مضى لم يبلغ أن يكون انهماكاً عاماً أو باباً مستقلاً يلجج الأدباء ليتصلوا بالطبيعة، فيسجدوا في هيكلها، ويحملوا إلينا منه ما توحى من جمالها وأسرارها، أو على الأقل لم يبلغوا في هذا السيل شأو زملائهم في القرن العشرين .

إن الطبيعة في الأدب الحديث «حيوية» عاقلة يحسّ بضربات قواها ويسمع رخيماً إنشادها، ويلذ له التحدث إلى انهارها وغاباتها وجبالها ووهادها، وعلى حدّ قول العقاد: «هي قلب نابض، وحياة شاملة ونفس نحن إليها ونأنس بها، وذات نساجلها العطف ونجاذبها المودة» .

وكذلك قول شفيق جبري من مقال موضوعه «بركة البحري وبحيرة لامارتين»: «فالفرق بيننا وبين الإفرنج انهم اتصلوا بالطبيعة بأرواحهم وحواسهم، فخلقوا لها قلباً يشعر شعورهم، وعيناً تبكي بكاءهم، وصدراً يفرح فرحهم، وإذا كان في بعض شعرنا شيء من أشباه هذه النزعات فهذا شيء قليل» . . . إلخ .

ويمثل لك ذلك جبران خليل جبران، إذ يقف أمام «الأرض» مقابلاً محاسنها بقبائح الإنسان فيقول: «ما أجملك أيها الأرض وما أبهاك، ما أتمّ امتثالك للنور وانبثاقك للشمس، ما أغترفك متشحة بالظلّ وما أملح وجهك مقتناً بالدجى، ما أكرمك أيها الأرض وما أطول أناتك! نحن نضج وأنت تضحكين، نحن نذنب وأنت تكفّرين، نحن نهدف وأنت تباركين، نحن ننحس وأنت تقديسين، نحن نكلّم صدرك بالسيوف والرماح، وأنت تغمرين كلامنا بالزيت والبلسم، نحن نستودعك الجيف، وأنت تملأين بيادنا بالأعمار ومعاصرنا بالعناقيد، نحن نتناول عناصرك لنصنع منها المدافع والقذائف، وأنت تتاولين عناصرنا وتكوّنين منها الورد والزنابق» .

وقول أبو شادي من قصيدة:

فدعوا الحياة لمن يقتل حياها لا يستهين بتريها ونباتها
ويرى الطبيعة أمه ورجاءه كرجائها وصفاته كصفاتها

فهذا باب فى مناجاة الطبيعة لم يطرقه القدماء كما طرقه المحدثون، وهو يدور كما ترى على تأمل فيها عميق ووصف لها مقصود لذاته لا لسواه .

ولشكر الله الجبر قصيدة فى شلال فى البرازيل يدعى «تيجوكا» وهى أيضاً من باب الوصف التأملى الذى تشعر فيه بحيوية الطبيعة، ومن أدوارها:

غسلتُ بمائك عيني وعدت فأبصرتُ ما الناسُ لا تبصرُ
فبِالله قلْ لى إلامَ تظل كذلك تجتاحك الأعصرُ
وانت تكرّ كرور الزمانِ فلا تستقرّ ولا تفتّر
وهذا الوجود كما كان قبلُ شعوبٌ نقيء وأخرى تروحُ
ودنيا تفسجُ بسكّانها فهنا يغنى وهذا ينوحُ
وذلك مستلم للقدرُ

وكثيرة هى وقفات الأدب الحديث على الطبيعة غير الحية من جبال وأودية وأنهارٍ وقفارٍ ونجوم ورياح وبحار، حتى ليتعذر حصرها .

وكما شُغف الأدب الحديث بالطبيعة غير الحية، فأحيّاها وجعلها ذات شعور وإدراك، ونظر مستوحياً منها الأفكار، الخواطر والعبر، شُغف أيضاً بالطبيعة الحية من نبات وحيوان، فجعلها موضوعاً لتخيّلاته وتأمّلاته، ووسيلةً للتحدّث عما يتجلى له فى حياته .

ففى عالم النبات مثلاً يقصّر علينا جبران خليل جبران حديث البنفسجة التى كانت تطمح أن تكون وردة، فيصف لنا شعورها وآمالها وما آل إليه مصيرها، وهو يرمز بذلك إلى كل طموح يود الخروج من بيته الضيقة إلى بيئة أرحب واسمى، وأن هذا الطموح أو هذا السعى إلى الاسمى هو السعادة ولو كانت نهايته الموت .

ومن استخلص من البنفسجة موضوعاً إنسانياً خليل شيبوب إذ وصف جمالها
وتواضعها فقال:

قد التحفت أوراقها وتطامنت على نفسها فى رقةٍ وتواضع
مكحلةً الأجفان يقضى حياؤها عليها بإغضاء اللحاظ الخراشع
وهل كبرياء الدوح تعدل نظرةً للمومة فى ثوبها المتواضع

ثم استطرد إلى وصف الحياة البشرية مقابل المتكبرين بالتواضعين ذاكرًا معائب
الكبرياء الفارغة، وأنها إنما تدل على خلو النفس من الجمال الحقيقي:

وأكثر هذا الناس زهرٌ بلا شذى ومرأى بلا حسنٍ ووقرٌ مسماع

وفى غابةٍ من غابات البرازيل يمرّ الشاعر القروى، مرةً فىرى دوحة عظيمة قد
طرحتها على الأرض يد الإنسان، فيحدثنا حديث تلك «الدوحة الساقطة» وشكواها
من جور الإنسان، وفى هذا الحديث تذكر لنا الشجرة شيئاً عن حياتها ونشأتها، وكيف
نمت حتى أصبحت كثيرة الأغصان وارفة الظلال تأوي إليها الطيور ويقصد ظلّ لها
طلاب الراحة، ثم تصف عالم النبات وأنه هو موطن المساواة والخير لا عالم الإنسان
المربوب بالطمع والفساد القائم على التعدّى والتدمير، ويعد أن تنمى نفسها إلى أشجار
الغاب يتناول الشاعر الحديث مستطرداً إلى وصف الدوحات البشرية (أى النوابغ)،
وما يصيهم بين الناس من هوان وعناء، وتعود الشجرة إلى حديثها فتختمه بكلمة فخر
تخاطب بها الإنسان قائلة: أنت أيها الإنسان تعيش قليلاً ثم تموت فتصبح رمةً بالية لا
خير منها، أما أنا فأعيش طويلاً وإذا متُّ ففاللنى لا تنقطع، منى تبني الجسور وتصنع
أعمدة الكهرياء، ومتى تعمل شتى الأدوات والأوانى اللازمة لتقدم العمران.

وعلى هذا الغرار قصيدة لضياء الدين الدجيلي يقول فيها للشجرة: أنت رمز
الإحسان والعمل الصالح ما لو تمثلك دنيا الشرور، ويندد فيها بظلم الإنسان طالباً من
الأشجار أن تتوقاه وترتفع عنه .

ومن الشعر التأملى المستوحى من عالم النبات قصيدة «الورقة المرتعشة» لرشيد أيوب، يرى الشاعر ورقةً من أوراق الخريف فتثير فيه، وقد دنت شمسٌ للمغيب، خواطر وذكريات ويخاطبها بقوله:

أبنت الريح استريحى غداً فكل الهناء لمن لا يعى
قضيت الريح وكل الحياة زمانُ الريح فلا تجزعى
فماذا أقول أنا فى الشتاء وصوت العواصف فى مسمى
أبيتُ الليالى أرى النجوم وإن نمت نامت همومى معى
ومنها:

أبنت الريح إلى الملتقى فلا آمنَ إلا بحضن التراب
ولا نسالى السر فى ذى الحياة ففى الأبدية فصل الخطاب

ومن ذلك قصيدة فدرى طوقان «مع سنابل القمح» .

والشعر الحديث المستوحى من الطبيعة النباتية شعر كثير، ومثله المستوحى من الطبيعة الحيوانية - عالم الطيور والحشرات وحيوانات البر والبحر - . وإليك منه بعض الأمثلة .

ينظر الشاعر المصرى محمود حسن إسماعيل إلى الغراب وهو واقف على حصن شجرة من أشجار النخيل، فيتصوره «راهباً» كبير السن واسع الاختبار، وعوضاً عن أن يتطير منه كما يفعلون عادة يتلطف فى الاقترب إليه، ثم يلقى عليه أسئلة عما لم يستطع فهمه من أسرار الحياة، ورجياً منه أن يجلو له أسرارها ويكشف استارها، وهذه الأسئلة ليست فى الحقيقة إلا ما يساور نفس السائل لدى تأمله فى حياة الناس وأحوالهم، وقد اتخذ الغراب وسيلةً للتحدث عنها والتعبير عن رأيه فيها .

وفى الخريف يرى إيليا أبو ماضى فراشة وقد دنا أجلها، فيجعلها موضوعاً
لقصيدته «الفراشة المحتضرة»، ومن هذه القصيدة قوله مخاطباً تلك الفراشة:

فالنزهُ في الحقل أشلاء مبعثرة	والطير - لا طائرٌ إلا جناحاكِ
يا روضةً في سماء الأرض طائرةً	وطائركِ كالأقاحى ذا شللكِ راكِ
مضى مع الصيف عهدٌ كنتِ لاهيةً	على بساطٍ من الأحلام ضحاكِ
ثمّين عند مجاري الماء نائمةً	ولالأزهار والأعشاب مغدالكِ
يا نغمةً تلاشى كلما بعدت	إن غبتِ عن مسمى ما غاب معنك

وفى الفراشة قول غير قليل .

ويسمع أحمد رامى طائركِ يغرّد تغريدك شجياً، وهو يستقل من غصن إلى غصن،
فيغبطه لأنه بعيد عن الناس ويقول له:

واصدح فصوتك في الفؤاد صدّى	للغابر المدفون من رَمَى
لك أنّة في الليل خافتةً	تسرى إلى قلبى بلا أذن
هبنى جناحك كي أطيّر به	وأحطّ فوق شواهد القن
وأطلّ فوق الكون مبتهجاً	بجماله المتناثر الحنّ

ولماذا يطلب الشاعر ذلك؟ لأنه يشعر أو يتوهم أن حياة المدن قد غمرته
بالشقاء الملام، وإن لا سعادة له إلا فى الطبيعة حيث النهر الجارى والزهر العاطر
والمناظر المبهجة التى تُنسئ الإنسان همومه وآلامه، فى المدن:

لا مغربٌ أرنو لمشهده	والأفق يطوى الشمس فى كَفَرٍ
أو مشرقٌ والأرض قد نفقت	عن عينها ثقلاً من الوسنِ
أو طائرٌ يشدو فيطربنى	إلا نعيب البوم فى التمن

ومن هذا القليل موشح للشاعر العراقي محمود الحويي استوحاه من تغريد طائر على شجرة، فحدها ذلك إلى وصف الحياة والناس متمنياً لو كان للبشر نصيب من حياة الطائر المرحا الوديدة لعلهم يرجعون إلى صوابهم وينبذون ما أفسد عليهم مساعدتهم .

وقصيدة «العندليب المهاجر» ليوסף الخطيب، وهي ذكريات رقيقة لماضى عهد يثها فى مخاطبته للعندليب، وإليك الدور الرابع منها:

بى لهفة يا صاحبى مشبوبة النار
هل بعض أخبار محمدتها، وأسرار
للظالمين على متاه الوحشة العارى
كيف الحقول تركتها فى هرس آذار
ومتى لويت جناحك الزاهى عن الدار!
.. عجباً، تراك أنيتنا من غير تذكـار ..

ولو أردنا أن نعدّد الأمثلة على ما للطبيعة الحية من أثر فى أدبنا الحديث لطلال بنا سفر الكلام .

وللشاعر المصرى محمد الهمشرى شعر كثير فى الطبيعة، ومنه القطع التالية:
النارغبة الدابلة - أغنية النخيل - عودة الشاعر إلى قريته - اليمامة - المفرد - إلى
الفجر .

وكذلك للشاعر محمد عبد الرحيم إدريس، ففي ديوانه «ظلال النخيل» يكثر
تغنيّه بالظلال والأصيل والزروع والنخيل والصحراء والنيل .

يقول البحتري في وصف الربيع:

أَتَاكَ الرَّبِيعُ الطَّلُقُ يَخْتَالُ ضَاحِكًا مَنِ الْحُسْنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَا
وَقَدْ نَبَّهَ التَّيْرُوزُ فِي عَكْسِ الدَّجَى أَوَّالَ وَرْدٍ كَسَّ بِالْأَمْسِ نَوْمَا
يَفْتَحُهَا بَرْدُ النَّدى فَكَأَنَّهُ يَبْثُ حَدِيثًا كَانَ قَبْلُ مِنْمَمَا
أَحَلَّ فَأَبْدَى لِلْعُيُونِ بِشَاشَةً وَكَانَ قَلْبِي لِلْعَيْنِ إِذْ كَانَ مُحْرَمَا
وَرَقَّ نَسِيمُ الرُّوْضِ حَتَّى حَبَبَتْهُ يَجِيءُ بِأَنْفَاسِ الْأَحْبَةِ نَعْمَا^(١)

لقد نظر البحتري إلى الربيع، فرآه كثير الحسن، شيق الزهور، فتأثر الشاعر برؤيته، وانثنى لوصفه، فلم يكفِ بالتحديق والتفريس به، لينقل مشاهدته من الطبيعة إلى حديقة العين، بل تأمله وانذهل عبره، حتى إنه لم يعد منظرًا خارجيًا في الطبيعة، بقدر ما هو حالة داخلية في النفس.

والقصيدة كلها، تحفل بالحالات والملاحم الإنسانية حيث نرى الربيع يتكلم ويختال وأنفاس الأحبة تنضوع، إنه واقع مادي نفسى، والشعور هو المحرك الأول لهذا الوصف، وهو الذى يتزع غلاف الأشياء.

وهكذا فإن الشاعر الحضري يتولى الأشياء بأعصابه، ويخلع عليها من ضميره.

وفى السياق نفسه يقول عترة واصفًا الروضة:

وَكَمَا نَظَرْتُ بِمَعْنَى شَادِنٍ رَشَاءٍ مِنَ الْغَزْلَانِ لَيْسَ بِتَوَامٍ
وَكَمَا نَظَرْتُ فَارَةً تَاجِرٍ بِقَسِيمَةٍ سَبَقَتْ عَوَارِضُهَا إِلَيْكَ مِنَ الْقَمَمِ
أَوْ رَوْضَةً أَنْفًا تَقْصُرُ نَبْتُهَا حَيْثُ قَلِيلُ الدَّمَنِ لَيْسَ بِمُعْلَمٍ
حَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ بَكْرِ حُرَّةٍ فَتَرَكْنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالدَّرَمِ
سَحًا وَتَسْكَابًا ، فَكُلُّ عَشْيَةٍ يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ

وَحَلَا الضُّبَابَ بِهَا فَلَيْسَ بِيَارِحٍ غَرَدَا ، كَفَعَلِ الشَّارِبِ الْمُرْتَمِ
هَزِجًا يَحْكُ ذِرَاعَهُ بِسِزْرَاعِهِ قَدَحَ الْكِبِّ عَلَى الزِّنَادِ الْاجْذَمِ
نُمِسَى وَتُصْبِحُ فَوْقَ ظَهْرِ حَشِيَّةٍ وَابَيْتُ فَوْقَ سِرَاةِ أَدْنَمِ مُلْجَمِ^(٢٢)

وتتصدى هذه الآيات والآيات السابقة لموضوع واحد هو وصف الرياض، لكن القصيدتين تختلفان اختلافاً جذرياً في روح التجربة والأسلوب ورغم وحدة الموضوع وبعض المعاني، فصنفت الروض عند عترة صفات واقعية تقريرية تنقل ما نشاهد، وغايته التشبيه بين الدرهم ويثر الماء في استدلته، إلا أن البحرى عندما تصدى لتشبيه الندى، لم يقارن حياته بذكرياته، بل تجاوز عنها، أى: عن شكلها الخارجى، وبذلك اعترى المشهد بنفسه وشعوره، وأناط به تجربة إنسانية.

فالجاهلى بطبيعته البدائية يظل مقصوراً على إحياء المظاهر التى يراها فى بيئته، لأن ذلك يقتضى تجريدًا وتداولاً للمعانى الماورائية.

ولعل ثبات الجاهلى فى عالم المحسوس شكل له حدوداً مقررّة لا تتموج، وعلى كل حال فقد نبت شعر الطبيعة فى أدبنا العربى نباتاً حسناً، كان يؤذن برؤية رائعة لمشاهد الجمال، والطبيعة ليست ثباتاً أو غمطية تمشى على خط لا تستطيع أن تحيد عنه، بل هى تغير مستمر، وهذا التغير هو دليل النماء والحياة فيها، فالشجرة بنت البلرة وأم الثمرة، والبرق شقيق الرعد والمطر، ورغم ما رأينا عند عترة من صبغة تقريرية وصفية، فقد استطاع الشاعر العربى القديم أن يجعل لكل قطعة من الرمل يتوقف عليها سحراً خاصاً ونغمات متفرّدة لا يشركه فيه غير نغم وموال.

ومن الواضح أن الطبيعة لا تكتسب الحياة إلا إذا اصطبغت برؤية الشاعر وحالته النفسية، فقد يرى أحداً المطر حبات لؤلؤ متوّه، بينما يراه الآخر دموعاً على صفحة الكون، وذلك الاختلاف مرده إلى رؤية الفنان الإنسان.

يقول امرؤ القيس :

أصاح ترى برفقا أريك وميضه كَلَّمْعُ اليدينِ في حَيٍّ مكللٍ
يضئُ سناه أو مصابيحُ راهبٍ أهان السليط بالذُّبَالِ المُقْتَلِ^(١٣)

يقول: يا صاحبي، انظر معي لأريك هذا البرق الوامض في قمم الجبال، كأنه كفان تلمعان في ظلمة، أو مصباح راهب معتزل في قمة جبل، تلعب به الريح حين تميله بمئة ويسرة.

وقد درج الجاهلي على أن يمزج بين حاله النفسية وبين الطبيعة، فهي حزينة إذا كان حزينا، فرحة إذا كان فرحا، ولعل ولع الشاعر الجاهلي بالأطلال بعض من هذا الإحساس، فالأطلال لا توصف لذاتها، ولكن لما تثيره في النفس من خلجات، هي التذكار الباقي للحب كقول «ذى الرمة»:

وقفت على ريع لمة ناقتي فما رلت أبكى عنده وأخاطبه
واسقيه حتى كاد مما أبشه تكلمني أحجاره وملاعبه^(١٤)

ولعل من أجمل أبيات المزج بين الطبيعة والعاطفة، هذا الخاطر الفريد للشاعر مالك بن أسماء:

ولما نزلنا منزلا طله الندى أنيقا ، ويستائنا من الدهر حاليا
أجد لنا طيب المكان وحسنه منى ، فتمنينا ، فكنت الامانيا^(١٥)

ويبدو أن الطبيعة قد تغيرت فجأة في عين الشاعر العربي ، من الجبل والوادي إلى السهل وشط النهر، ومن الخيمة والتود إلى البناء المشيد، وكعادة أوساط الشعراء وصغارهم ظلت رؤيتهم محافظة على واقعية رصدت الحواس والدم والروح، نبعت من خلال ما يرونه رأى العيان، فهم يرون الزرع والخضرة فلا يذكرون إلا العرار والشيح والقيصوم، ويصبرون الأبنية المشيدة فلا يتحدثون إلا عن التوى والأحجار

والوتد، اليس فى ذلك كله نمطية وقوانين وأعراف لم يستطع الشاعر أن يتخلى عنها؟
بلى إنها الواقعة التى عرفنا دروسها ونظامها، فحاولنا تطبيق مبادئها على الشعر العربى
وإن لم يقصد الشاعر العربى تلك المدرسة.

شاء اللاوعى فى ذلك الإنسان إلا أن يظهر تلك السمات المعهودة حتى
كادت الطبيعة أن تموت فى عين الشاعر لولا ملامح المدرسة الحديثة التى أظهرها
أبو تمام ومعاصروه، إن التأمل فى أشعار أبى تمام والبحترى وابن الرومى فى الطبيعة؛
لا يفوته أن يشهد ملمحاً عاماً متمثلاً فى أشعارهم جميعاً، ذلك الملمح هو إحياء
الطبيعة، وبث الحياة البشرية فيها، بجعلها إنساناً مريداً فاعلاً لما يريد.

ففى قصيدة لأبى تمام يقول فيها: إن الأرض ارتاحت لوقع المطر كما ترتاح الفتاة
البكر فى ليلة زفافها إلى زوجها:

سحابٌ إذا ألقت على خلفه الصبا يدك ، قالت الدنيا : أتى قاتل المحل
ترى الأرض تهتز ارتياحاً لوقعه كما ارتاحت البكرُ الهدى إلى البعل^(٢١)

وفى موضع آخر يقول: إن الربيع لو صورَ فى هيئة بشرية لكان فتى بـسّاماً جميل
الطلعة:

إن الربيع أثرُ الزمـان
لو كان ذا روح وذو جثمان
مصوراً فى صورة الإنسان
لكان بـسّاماً من الفتيان
عجبت من ذى فكرة يقظان
رأى جنون زهر الالكوان
فسشك أن كل شىء فـان^(٢٢)

أما ابن الرومي فقد تمثلت الطبيعة عنده في صورة أنثى ، تكتسى بثيابها التي نسجت لها الرياح والمطر وتبرج للناظرين تبرج الأنثى للرجل :

ورياض تخايلُ الأرضُ فيها خيلاءَ الفتاةِ في الأبراد^(٢٨)

والواقع أن هذا الاتجاه إلى إحياء الطبيعة كان تطويراً طبيعياً لمحاولة تحريكها عند الشاعر الجاهلي والأموي ، فليس بعد الحركة إلا أن تشبه الطبيعة بالبشر ، وكان جديراً بهذا الاتجاه أن تثبت منه أعمال رائعة .

نأخذ من شعر الواقعية الروحية عند بودلير

تراسلات - Correspondances بودلير :

«الطبيعةُ معبدٌ قائمٌ ، حيثُ الدعائمُ الحيةُ ،

تَسْرِبُ منها كلماتٌ غامضة

يجتازها الإنسانُ خلال غاباتٍ من الرموز

التي ترمقه بعيونٍ أنيسة

مثل الأصداء الطويلة التي تذوب من بعيد

في دهليز مظلم ووَحدةٍ عميقة ، واسعة كالليل وكالفياء ،

تتجاوبُ فيها العطور والألوانُ والأصواتُ

بعض العطور نديةٌ كأجساد الأطفال

علبة كالمزامير ، خضراء كالمرج

وبعضها الآخر فاسدٌ ، غنيٌّ ، مهيمٌ

لها امتدادُ الأشياء اللانهائية

كالعنبر والمسك واللَّبَّانُ والبخور

التي تُغنى ارتعالات الفكر والحواس^(٢٩) .

ومن القصائد الرمزية التي تمثل رمزية «المالامية»، أفضل تمثيل، قصيدته الشهيرة «البعث» التي عرّب قسماً منها الدكتور محمد مندور، وأثبت عنوانها كما هو، كل من الدكتورين درويش الجندى ، في كتابه «الرمزية في الأدب العربي» والدكتور حسام الخطيب في كتابه «محاضرات في تطور الأدب الأوروپي»، وقد تضمنت القصيدة حشدًا من الحالات النفسية الغامضة المتداخلة تداخل الصور والمعاني ، والممتدة امتداد الإيحاء المتنوع الحصب، في غلاف رقيق من الحزن الدفين الذي يؤلف النبع الدافق لكل الصور والاحاسيس الشعرية:

« لقد طرد الربيع الشاحب في حزن
الشتاء - فصل الفن الهادئ - الشتاء الضاحي
وفي جسمي الذي يسيطر عليه الدم القاتم
يتمطى العجز في تناؤب طويل .
إن شفقاء أبيض يبرد تحت جمجمتي
التي تعصّبها حلقة من حديد وكأنها قبر قديم
واهيم حزينًا خلف حلم غامض جميل
خلال الحقول التي يزدهر فيها عصير لا نهاية له
ثم آخر منهوك العصب يعطر الأشجار
وأحفر براسي قبرًا لحلمي
وأغص الأرض الساخنة التي تُبِتُ النرجسَ
أغوص متظنًا أن ينهض عني الملل
ومع ذلك فزرقة السماء تبسم فوق سياج الشجر المستيقظ
حيث ترفرف العصافير كالزهر في ضوء الشمس»^(٣٠).

من غير الممكن إدراك كنه هذه القصيدة، خاصة بالمفهوم الذي اعتمده «المالامية»، ولا أظن أن الشاعر قد وضع تصميمًا مفعلاً لافكار القصيدة وما يعادلها

من رموز وكلمات موجية أو غير موجية، لأنه وإن كان هناك مثل هذا التصميم وتلك المعادلة، فلن يكون في وسع الشاعر الإخلاص التام لها وتطبيقها تطبيقاً كاملاً، فعالم الشاعر، وضمنه عالم القصيدة، ليسا بهذه البساطة والوضوح، مما يجعل كل شيء مرتباً على حسب الأصول وموضوعاً في مكانه، إنهما أكبر من أن يحدّهما نظام أو منهج، وأوسع من أن يحيط بهما تحليل أو نقد أو دراسة بكل ما يتأتى في هذا المجال، محاولات اختراق الجدران الأثرية، ورصد لحركات وخلجات هاربة من وجه الوعى، ومتزوية خلف الضمير، وهو ما يقوم به الخيال الأدبي المجنّح الذى يُحسن الانسراب فى ثقوب الأحلام ومطاردة الهواجس الشاردة واستتبار أبعادها العميقة الدفينة، وهذا أهم ما يهدف إليه الأدب الرمزي ويسعى إلى تحقيقه، تواصل حميم بين الأديب والمتذوق، وإيحاء لا يقف عند حد، يورثان المتعة الروحية المتبادلة بين الاثنين، وبالتالي يغنيان الحياة.

ويكمن مذهب «ملارميه» فى «أن موسيقى الكلمات، أى: صوته وارتباطاتها المختلفة، أقوى من معناها التقليدى» ثم لم يرض بذلك، بل دعا الشعراء إلى تحويل الكلمات الدارجة عن معناها التقليدى، وإبراز رنين الكلمات المركب المحسوس.

وفى قصيدة للشاعر صلاح لبكى يتباين فيها موقفه عن موقفه فى قصيدة «أحلام المساء» مع أنهما يصدران عن نزعة واحدة هى نزعة التعبد للطبيعة، إذ يقول فى الدِّيمَة:

هَلَى فــــــــــــــداك النصف هَلَى
يا ديمة الأمل المطل
عَنْكَ السَّرَّيْعُ بِمِا بِهِ
من مِيعَة ورهيف ظل
عَنْكَ الــــــــــــــــفَرَّاش تَرَفُّ

بالاطيابِ من حقلٍ لحقلٍ
 غلثك الهوى للمراح في
 الأوراقِ، فسى السغنُ المدلَّ
 هلى، فإِنَّكَ من سَخاءِ
 الغيبِ فى العممرِ المُقلِّ
 بكِ من لَهـاتِ الشَّهْبِ
 أعرافٌ وتذكاراتٌ وصل
 وبعاتبى إليك شوق الأرض،
 فأنهمرى وهلى^(٣١)

يسبح الشاعر للمطر ولا يصفه ويمجده به أثناء الخصب التى تروى الأرض، فكأنه
 يعيد بذلك الوجود إلى ذاته. فتغدو التجربة بذلك أكثر وجودية من أن تكون
 وجدانية. وتتألف فى شعره الصوفية والوثنية وكأنهما يكملان بعضهما.

ومهما ترجح شعر صلاح بين الرومانسية والرمزية والوجدية الصوفية يبقى ذو
 هوية روحانية تتصعد من النفس وتتحول من حال إلى حال، ساعية إلى العثور على
 اليقين. وإذا كان يصدر فى شعره عن الانفصال فإنه يغور به حتى يدرك الروح
 وتضمحل القيم فيعلو بالرمز حتى يصبح الرمز لحظة مطلقة فى الزمن المتجمد.

الإنسان



إن تفصل القطرة من بحرهما
ففى مداه منتهى أمرها
تقاربت يارب ما يبتغا
مسافة البعد على قدرها



عمر الخيام «رباعيات»

لقد رأينا كيف أن كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) Kant كان قد قسم العالم فى إطار نظريته فى المعرفة قسمين: الظواهر من جهة، والأشياء فى ذاتها من جهة أخرى، وكان قد قسم أيضاً الإنسان فى إطار فلسفته الأخلاقية قسمين: الإنسان كما يظهر، أى: الإنسان الواقعى الذى يتنى إلى عالم الظواهر الطبيعية *homo phenomenon*، والإنسان كما هو فى الحقيقة، أى: المثالى الذى يتنى إلى عالم العقل والواجب *homo noumenon*، وبذلك انفصل الإنسان نصفين، وصار مواطناً فى عالين: عالم الطبيعة من ناحية، وعالم العقل من ناحية أخرى.

وعندما صاغ الناقد الفرنسى تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) Hippolyte Taine نظريته فى الأدب أخذ الجانب الأنطولوجى للإنسان *Ontological aspect*، أى: الإنسان الواقعى الذى يتنى إلى عالم الظواهر الطبيعية، وأهمل الجانب الآخر من الإنسان أى: الأكسيولوجى (القيمى) *Axiological aspect*، وهو الجانب الذى به يتأمل الإنسان الوجود.

ولهذا لم تستطيع نظرية تين أن تبرر كيف يتفق الفيلسوف إبيكتيتوس (٦٠ - ١٠٠ قبل الميلاد) Epictetus وهو من عبيد روما ومن أصل يونانى، ومارك أوروليوس (١٢١ - ١٨٠ قبل الميلاد) Marc Aurelius وهو امبراطور، فى أن يكتب فى الفلسفة برؤية واحدة رغم اختلاف الظروف البيئية لكل منهما.

فى ضوء نظرية تين عن الإنسان يمكن أن يقال: إن الإنسان لا يخرج عن كونه موجوداً طبيعياً يملك بعض الدوافع، ويصدر فى سلوكه عن بعض البواعث، ويهدف

من وراء نشاطه إلى إشباع الحاجات، وليس فى وسع أحد - بطبيعة الحال - أن ينكر أن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائماً نحو إشباعها، ومطالب بيولوجية يعمل جاهداً فى سبيل تحقيقها، ولكن هذا ليس كل شيء، فالحق أن الإنسان هو «موجود القيم» الذى لا يقنع دائماً بما هو كائن، بل يحاول فى كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون، وليس من الضروري أن يعرف الإنسان - على وجه التحديد - ما هذا الذى ينبغي أن يكون، وإنما حسبه أن يمضى إلى الأمام، لكى يحقق من الأفعال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنة، أو العلو على مستواه الواقعى، ولا شك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل معانيها فى شعور الموجود لبشرى بذلك التعارض القوى القائم بين «الكائن الواقعى» بنقصه وضعفه، و«الكائن المثالى» بكماله وسموه، صحيح أن هذا الكائن المثالى قد يبقى فى نظر البعض مجرد «صورة خيالية»، أو «حقيقة قصوى بعيدة المثال»، ولكنه مع ذلك لا بد من أن يمارس تأثيره (البعيد أو القريب) على «حاضر» الشخصية، وربما كان أهم ما يميز الإنسان أنه ذلك الموجود الناقص، الذى يشعر دائماً بأنه فى حالة عوز أو حاجة أو افتقار، فهو يحاول دائماً أن يكمل ذاته، أو أن يسدّ نقصه، أو أن يعلو على نفسه، وقد يقنع الحيوان بما تقدمه له البيئة، أو ما يعرضه عليه الواقع، وأما الإنسان فإنه لا يمكن أن يتناغم تماماً مع البيئة، ولا يستطيع مطلقاً أن يركن إلى الواقع وحده.

ومن هنا فلن «الممكن» يلعب دوراً هاماً فى الحياة الإنسانية، إلى جانب «الواقعى»، لأن الإنسان مضطراً دائماً إلى أن يخلق على الأحداث «دلالات» يستمدّها من صميم نواياه ومقاصده، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من «معان» يدركها من خلال إحساسه الخاص «بالقيم».

حقاً إننا قد نصطلم بعوائق خارجية نفع تحت تأثيرها، أو قد نلتقى ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل، ولكننا ما كنا لنذكر «الضرورة» لو لم تكن أحراراً، كما أننا ما كنا لنفهم معنى «الظلام» لو لم تكن لدينا فكرة «النور».

وليس فى وسعنا أن نفصل مفهوم «الحرية الأخلاقية» عن مفهوم «الخبرة الخلقية»، لأنَّ من المؤكد أن الحرية لابد من أن تمارس ذاتها عبر التجارب المختلفة التى تصطبغ بها، وإنَّ الحرية لتعرف أنها تحيا فى عالم ملئ بالضرورات والعوائق، فهى لابد من أن تحقق ذاتها من خلال الخبرات العديدة التى تتعامل فيها مع الضرورات، وتحايل على العوائق، حتى يتسنى لها أن تصبح «حرية» بمعنى الكلمة.

والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى «نضج خلقى»، أو أى اتساع فى أفقنا الأخلاقى، إلا من خلال «خبرات الحياة»، مع ما يقترن بها من صراع وخطأ وشقاء ويأس وفشل... إلخ.

وكل مضمون من مضامين الحياة الأخلاقية - بما فى ذلك الخطيئة، والندم والعذاب والالسم... إلخ - ينطوى بالضرورة على «قيمة» أخلاقية، ولا شك أن الشراء الخلقى هو دائماً حليف الحياة المليئة والخبرة الواسعة.

ولا شك أن عناصر التنظيم والتحديد والغائية المتصلة فى أية حياة بشرية، إنما هى الدليل على أنها لم تخلُ تماماً من كل طابع عقلى يكون بمثابة الوجه الحقيقى للسلوك.

وهذا استيقنون يتحدث عن حياة الإنسان المشتتة الممزقة فيقول: ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلا إلى حين، وقد قُذِفَ بها فى بحر خضمٍّ من العوائق والمصاعب، وليس فى قلبها سوى نوارع لا اتساق بينها، ورغبات متعارضة لا تعرف الانسجام، بينما أحاطت بها بيئة قاسية متوحشة، كما كان هبوطها هى نفسها من سلالة بدائية متوحشة، وقد كُتِبَ عليها - دون أدنى هواده أو رحمة - أن تسطوَّ على حياة الآخرين، وأن تلحق بهم الأذى... إلخ. مَنْ ذَا الذى كان ليلوم مثل هذه الخليقة التعمسة، لو أنها بقيت جزءاً لا يتجزأ من صميم قدرها المحتوم، وبالتالي لو أنها ظلت مجرد ذات بربرية؟... ولكننا نتطلع إلى الإنسان، فنلتقى لديه - على العكس من ذلك - بالعديد من الفضائل (وإن كانت هذه الفضائل قد لا تخلو من نقص)، كما نجد فى كثير من الأحيان مخلوقاً قوياً شجاعاً تستثير

جراته إعجابنا، أو نجده إنساناً عطوفاً طيباً تحرك طبيته شغاف قلوبنا، وإنه ليعلم أن حياته قصيرة الأمد، محدودة الأجل، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه، لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر، والصواب والخطأ، ويتناقش معهم حول حقيقة الألوهية وصفاتها... إلخ، ولكنه على استعداد - فى الوقت نفسه - لحمل السلاح من أجل الحصول على بيضة، أو فى سبيل الدفاع عن فكرة، على أننا لو حاولنا أن ننفذ إلى قلعة أسواره، أو إلى أعمق أعماق قلبه، لما وجدنا هناك سوى فكرة واحدة، فكرة قد تبدو غريبة إلى حد الجنون، ولكنها فكرته الأساسية التى لا يستطيع أن يعيش بدونها؛ إنها فكرة الواجب، فكرة ذلك الشيء الذى هو مدين به لذاته ولقريبه وللإله، وهى فكرة تفرض عليه نمطاً خاصاً من السلوك، أو نوعاً معيناً من الآداب، وكأنما هو قد شاء نفسه أن يضع كل شرفه فى هذا «المثل الأعلى» الذى يفرضه على نفسه، ومهما تردى الموجود البشرى، فإنه لا بد من أن يظل متمسكاً بخرقه صغيرة من الشرف، حتى حين يكون فى مأخور، أو حين يكون حبل المشنقة قد طوَّق عنقه، وكأنما هو يؤمن فى قرارة نفسه بأن الشرف هو تلك اللؤلؤة الثمينة التى لا بد من أن تستمسك بها النفس التعيسة الشقية.

وهارتمان يشرح لنا معنى «الإنسان المتلوق» فيقول: إنه المخلوق ذو البصيرة الذى يصحّ أن نطلق عليه اسم «رائى القيم» Seer of values.

ولو أننا فهمنا «الأخلاق» بمعناها الواسع، لكان فى وسعنا أن نقول: إن رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعى الذى يتمتع بقوة نفّاذة تعينه على تلوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة، ليس من الضرورى أن نسمّى تلك القوة - كما فعل هارتمان - باسم الملكة الخلقية Moral Faculty، وإنما حسناً أن نقول: إننا هنا يزاء حساسية أخلاقية تفتتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة، وتنفذ إلى أعماق «القيم» الباطنة فى الوجود.

ولو أننا أردنا - الآن - أن نحدد مكانة الإنسان فى العالم بوصفه «كائنات أخلاقية»، لكان علينا أن نفصل فى الخلاف الحاد الذى طالما ثار بين أنصار النزعة المثالية ودعاة النظرة الطبيعية، فعلى حين أن أهل النظرة المثالية يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان، فيقرّرون أن كل شيء فى الوجود يدور حول محور واحد، ألا وهو الإنسان، وينادون بأن الموجود البشرى هو «المركز» الذى يحيط به «الكل»، نجد أن أهل النظرة الطبيعية - على العكس من ذلك - يؤكدون أن الإنسان - بالقياس إلى الكل - لا يزيد عن كونه مجرد حفة من الرماد، أو مجرد ظاهرة عَرَضِيَّة عديمة الأهمية، وبين هذين الموقفين المتطرفين، نحى الأخلاق فتقرر أن تفاهة الإنسان الكونية لا تمثل الكلمة الأخيرة فى دراما الوجود، وتؤكد أن هناك - إلى جانب «التحديد الأنطولوجى» *Ontological determination* «للعالم» - تحديداً آخر «أكسيولوجياً» *Axiological*، يلعب فيه الإنسان دوراً أساسياً.

ولسنا فى حاجة إلى القول بآية نزعة مثالية - من أجل العمل على تأكيد «قيمة الإنسان» - وإنما حسبنا أن نقول: إن هذا «الكائن الأخلاقى» الذى نسميه بالإنسان هو - وحده - الذى يحمل «أمانة القيم».

والحق أن «الشخص البشرى» - على حد تعبير هارتمان - لا يقوم إلا عند الحدود الفاصلة بين «التحديد الواقعى» و«التحديد المثالى»، أو بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى»، وكأنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض واتحاد.

فالشخصية البشرية هى مُتَعَيِّ «العالم الواقعى» و«العالم المثالى»، أو هى حصيلة التفاعل الذى لا بد من أن يتم بينهما والذى أسميته الواقعية الروحية.

وهذا يعنى إن «للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة، فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزعة على مستويين مختلفين، مما حداً بكانط إلى التفرقة بين «الذات الطبيعية» و«الذات العاقلة» لدى الإنسان.

ولو أننا عَيَّنّا هنا بكلمة «العقل» عملية «تمييز القِيم»، لكان في وسعنا أن نقول:
إن لهذه التفرقة أهمية كبرى، لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين
«الطبيعة» و«العقل»، أو بين «الواقعة» و«القيمة».

- ٢ -

إن كلمة «إدراك» تغني «المعرفة أو الوعي»، وبهذا المعنى فأي نشاط ينطوي على
معرفة أو إدراك هو من أنشطة العقل المدرك، فالمسألة كلها تبدأ بالإدراك الحسي،
والحواس الخارجية هي الأساس الأول لكل المعارف الإنسانية ومصدرها، ومن دون
المعلومات الآتية من هذه الحواس لا يكون لدى الذاكرة أي شيء تذكره، ولا للخيال
أي شيء يتصوره، ولا للعقل أي شيء يفهمه، وكل حاسة من الحواس الخمس -
البصر والشم والسمع والذوق واللمس - تدرك صفة محددة من صفات الأشياء
المادية، فحاسة البصر وحدها تدرك الألوان، وحاسة السمع الأصوات، وحاسة الشم
الروائح، وحاسة الذوق الطعوم، وحاسة اللمس درجات الحرارة والأنسجة
والضغوط، وبعض الصفات الأخرى كال حجم والشكل يمكن إدراكها بأكثر من حاسة
واحدة، فنحن نستطيع، مثلاً، أن نعرف حجم قطعة نقدية عن طريق حاسة البصر أو
حاسة اللمس، واللمس وحده، بين الحواس الخارجية الخمس، موزع على مختلف
أجزاء الجسم، أما الحواس الأربع الأخرى فكل منها يقتصر على عضو متخصص:
العين، أو الأذن، أو الأنف، أو اللسان.

والى جانب الحواس الخارجية نحدد تحت تصرفنا مجموعة كبيرة من ملكات
الإحساس الداخلي، نأمل لحظة أننا نملك القدرة على الإحساس لا بالبياض وبحلاوة
الطعم فحسب، بل على إدراك الفرق بينهما، فالعين تدرك البياض ولا تدرك الحلاوة،
واللسان يدرك الحلاوة ولا يدرك البياض، فلا اللسان ولا العين يستطيعان التمييز بين
البياض والحلاوة لأن أيّاً منهما لا يدرك الاثنین معاً، ويصدق هذا القول نفسه على
الفرق بين ارتفاع الصوت وارتفاع الحرارة، ذلك لأن أي ملكة قادرة على مقارنة

شيتين لابد لها من أن تعرفهما كليهما، وما من حاسة خارجية تستطيع أن تؤدي هذه المهمة، وتبعاً لذلك، لابد من أن تكون فينا حاسة داخلية تستطيع أن تدرك جميع الصفات التي تتركها الحواس الخارجية وأن تميز بينها.

ونحن كذلك نملك القدرة على أن نستدعي أموراً لم تعد حاضرة، فعملية التذكر شيء حاضر بالفعل، ولكن الشيء الذي نتذكره ليس كذلك، إذ إن إدراكنا الحسي الأصلي قد زال على نحو ما، ولكنه مع ذلك تحت تصرفنا. فالذاكرة لا تستحضر التجربة الماضية فحسب، بل تستحضرها بوصفها حدثاً ماضياً، وتستطيع ترتيبها زمنياً من حيث صلتها بتجارب أخرى ماضية، بل إن الادعى إلى الدهشة هو قدرتنا على أن نجعل أنفسنا نتذكر الشيء النسي، صحيح أن الذاكرة تخوننا أحياناً فلا نستطيع أن نتذكر اسم شخص ما، ولكننا نستطيع في الغالب أن نحمل أنفسنا على تذكره بالتركيز على أمور أخرى مرتبطة بذلك الاسم.

والخيال ملكة حسيّة داخلية أخرى نستطيع بواسطتها أن نتصور لا الأشياء المدركة بالحواس الخارجية الخمس فحسب، بل الأشياء التي لا تتركها هذه الحواس كجبل من ذهب أو فيل بحجم البرغوث، فالخيال، بخلاف الذاكرة، يستخدم المعلومات الواردة من الحواس الخارجية الخمس بحرية وبطريقة إبداعية.

ثم إن قدرتنا على الإحساس بالعواطف، كالحب والغضب والفرح والخوف والأمل والرغبة والحزن، تربطنا بالعالم بطريقة أخرى مختلفة كذلك، فكل عاطفة تنشأ من فعل ملكة حسية، سواء كانت حاسة خارجية كالخيال أو الذاكرة، فالغضب، مثلاً، يثيره الإحساس بالضرر أو الإهانة، والخوف يحركه تخيل وقوع شر يهددنا في المستقبل، والحزن يسببه الإحساس بأننا حاضرون أو تذكر ألم ماضى زمانه، كذلك فمن طبيعة العاطفة أن يحسّ بها، بل إن العواطف تسمى أحياناً إحاسيس لوناقة صلتها بحاسة اللمس، ورغم ذلك، ومع أن الإحساسيس تسبّب وتلازم على الدوام كل عاطفة، فإن العواطف ذاتها ليست أفعالاً تتدرج تحت الإدراك الحسي، فالخوف لا يدل

على مجرد الإحساس بشيء ما، وإنما يدل على موقف أو رد فعل لإزاء ذلك الشيء. والعاطفة ليست عملية الإصدار، ولكنها رد الفعل لإزاء الشيء البصر والذي يجعلنا نميل إليه أو يدفعنا بعيداً عنه.

ولكن أخيراً أعاد العلم الإنسان إلى مكانته في منظومة الكون فإن إعطاء وضع المراقب. ويفسر الكون الآن من خلال نظرية «المبدأ الإنساني».

أحرر القرن العشرون بالفعل فتوحات باهرة، ولكنها لم تكن بأي حال من النوع المتوقع، فالإكتشافات الجديدة لم تكمل فيزياء نيوتن، بل أطاحت بها، ففي المقام الأول هدم أينشتاين في عام ١٩٠٥ ركنين أساسيين من أركان النظام القديم، فنظرية النسبية الخاصة قادت علم الفيزياء إلى التخلي إلى الأبد عن فكرتي المكان المطلق والزمان المطلق، ذلك أن أينشتاين أثبت أن علاقات المكان والزمان وقوانين الحركة لا يمكن تعريفها إلا بوصفها الموقف الشخصي للمراقب وظروفه المادية، أما السمات الأخرى لنظرية النسبية الخاصة، كتكافؤ المادة والطاقة، فهي في الواقع نتائج مترتبة على محورية المراقب، وبفضل النسبية الخاصة أصبح المراقب فجأة جزءاً أساسياً من علم الفيزياء، ولم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه متفرجاً حيادياً كما في نظام نيوتن.

ثم حدثت ثورة مشابهة في فيزياء الجسيمات، فقد أثبت إيرنست رذرفورد (Ernest Rutherford) عام ١٩١١ أن الذرة تتكون من نواة متناهية الصغر يحيط بها حشد من الإلكترونات، وحاول الفيزيائيون أن يفسروا تركيب الذرة استناداً إلى فيزياء نيوتن، غير أن كل محاولة من محاولاتهم كانت تسفر عن تناقضات تبعث على الإحباط، وأخيراً أدى هذا الفشل إلى التخلي كلياً عن نظام نيوتن على المستوى الذري وإلى التعجيل بتطوير ميكانيكا الكم في العشرينات من هذا القرن على أيدي علماء من أمثال نيلزبور (Niels Bohr)، وفيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg). وبمجيء ميكانيكا الكم تضاعفت أهمية دور المراقب في النظرية الفيزيائية، يقول الفيزيائي ماكس بورن

(Max Born): «لا يمكن وصف أي ظاهرة طبيعية في مجال الذوات إلا بالرجوع إلى المراقب رجوعاً لا إلى سرعته فحسب كما في حالة النسبية، بل إلى جميع أنشطته لدى قيامه بالمراقبة وتركيب الآلات وما إلى ذلك».

ويشير الفيزيائي جون ويلر (John Wheeler) هذا يقول:

«كان من الطبيعي على مدى فترة طويلة من الزمن أن يعتبر المراقب، وهو ينظر إلى الكائنات، محمياً من ملامستها بلوح رجاج تخين يبلغ سمكه عشرة سنتيمترات، أما ميكانيكا الكم فهي، خلافاً لذلك، تعلمنا أن العكس هو الصحيح، فمن المستحيل مراقبة أي جسم، مهما بلغ من الصغر، كالإلكترون، من دون كسر ذلك اللوح والولوج إلى داخل هذا الجسم بآلات القياس المناسبة، زد على ذلك أن تركيب الأجهزة لقياس أي من إحداثيات الإلكترون يحول ألياً دون وضع المعدات المطلوبة لقياس سرعته في المكان نفسه وفي الوقت نفسه، والعكس صحيح، فعملية القياس ذاتها تحدث في وضع الإلكترون تغيراً لا سبيل إلى التنبؤ به، وهذا التغير يختلف بحسب قياسنا للموقع أو للزخم. والخيار المتعلق بما يرقبه المرء يحدث اختلافاً لا سبيل إلى استرجاعه فيما يتهدى إليه من نتائج، وهكذا تمت ترقية «المراقب» ليصبح «مشاركاً»، وما أوحى به الفلسفة في غابر الأزمنة تبيته لنا اليوم ميكانيكا الكم بقوة مثيرة للإعجاب، فعالمنا اليوم، بطريقة غريبة، عالم قائم على المشاركة».

وهكذا أصبحت أصغر جسيمات المادة غير قابلة للتعريف بمعزل عن خيارات وأفعال المراقب الذي هو ضروري لا كشاهد فحسب، بل كمشارك، وبين الفيزيائي يوجين فيغنر (Eugene Wigner) ما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لدور العقل في العالم فيقول: «عندما تم توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية، من خلال استحداث ميكانيكا الكم، عاد مفهوم الوعي مرة أخرى إلى المقدمة، إذ لم يعد ممكناً صياغة قوانين ميكانيكا الكم بشكل متسق كلياً دون الرجوع إلى الوعي»، ولما كانت المادة في أدنى مستوياتها لا تفهم إلا باستخدام العقل

فقد انتهى فيجنر من ذلك إلى أن العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة قائلاً: «هناك نوعان من الحقيقة أو الوجود: وجود عي وحقيقة أو وجود كل شيء آخر، وما يدعو للحيرة الشديدة أن وجود النوع الأول من الحقيقة يمكن أن ينسى».

أثبتت الأبحاث العلمية أن الإرادة غير مادية وإن العقل مفارق للجسم. فإذا كانت الإرادة البشرية غير مادية فليس مما يناهى العقل أن تنصرف بغير طرق المادة، أى بحرية اختيار، ومن ثم، فالنظرة الجديدة لا ترى فى الاعتراف باستقلال الإرادة فينا أي مجانية للأسلوب العلمي، ويخلص اكلس من ذلك إلى أنه «ليس هناك إذاً أسباب علمية وجيهة لإنكار حرية الإرادة، التي لا بد من افتراض وجودها إذا أردنا أن نتصرف كباحثين علميين»، بل إن إنكار حرية الإرادة يجعل من العلم كله أمراً منافياً للعقل، فعلى العالم ألا يسأل: «ما هو الصحيح؟»، بل «ما الذي نحن مهتمون لا اعتقاده؟». ويقول الفيزيائي كارل فون فايتزساكر (Carl von Weizsäcker): «الحرية شرط من شروط التجربة، فأنا لا أستطيع أن أجري التجارب إلا حين لا يكون فيها فعلي وتفكيري محكومين بالظروف والخوافز والمعادات، بل بحرية اختياري ووجد كذلك إن الحقائق الجديدة التي كشفتها نظرية النسبية وميكانيكا الكم لا يمكن أن تتواءم مع النظرية القديمة، فلا هيكل المكان - الزمان، ولا خواص الجسيمات الأولية يمكن أن يوصفا دون الرجوع إلى مراقب مشارك، أى: إلى عقل، ولقد كانت النظرية القديمة لا تتضمن إلا المادة والقوانين الطبيعية، أما النظرية العلمية الجديدة فمن المحتمل عليها أن تتضمن المادة والقوانين الطبيعية والعقل».

إذا فالنشاط الفسيولوجي والكيميائي للدماغ، وفقاً للنظرة العلمية الجديدة، أمر ضروري لإحساس متزامن معه، ولكنه ليس الإحساس بعينه، والمادة وحدها لا تستطيع أن تفسر الإدراك الحسي، فالنظرة القديمة تستطيع أن تتحدث عن الموجات الضوئية، والتغيرات الكيميائية، والنبضات الكهربائية في الأعصاب، ونشاط خلايا المخ، أما عن عمليات الإبصار والشم والذوق والسمع واللمس ذاتها فليس عند المادية ما تقوله.

إن الإدراك الحسي حقيقة، ولكنه ليس المادة، ولا هو من خواص المادة، وليس في مقدور المادة أن تفكره، ومن هنا يخلص شرنقون إلى «أن كون وجودنا مؤلفا من عنصرين جوهرين أمر ليس، في تصوري، أبعد احتمالا بطبيعته من اقتضاره على عنصر واحد». فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهرين في الإنسان: الجسم والعقل.

والعقل كذلك يكتننا من إدراك ماهية الأشياء، وهو أمر لا تستطيع الحواس القيام به، ولا ملكة الخيال ذاتها، فإذا حاولنا مثلا أن نتخيل ما هو الحيوان، فالصورة التي ترسم في أخیلتنا الحسية تختص بحيوان بعينه له صفات محددة من حيث الحجم والشكل واللون، ومن المستحيل تكوين صورة حسية لما يشترك فيه جميع الحيوانات، ومع ذلك فليس من المستحيل على العقل أن يفهم ما هو الحيوان.

والمكان الذي يتحدث عنه أينشتاين لا يمكن تصوره، يقول عالم الفيزياء الفلكية وليم كوفمان (William Kaufmann) ما نصه: «من المستحيل عمليا أن نتصور متصل المكان والزمان المتتوي ذا الأبعاد الأربعة». فالمكان الرباعي الأبعاد لا يستطيع أن يحس به أو يتخيله حتى علماء الفيزياء والرياضيات، ولكن يمكن فهمه، والعقل في مجال العلوم يسمو على قيود الخيال وهو حاسة داخلية، فالعقل البشري إذاً ليس متميزا من الخيال فحسب، بل هو قدرة إدراكية تفوقه بكثير، والعقل، لا الحواس، هو الذي يصنع العلم لأنه وحده يستطيع أن يستكشف ماهية الأشياء وعللها.

والعقل يطلق عليه أحيانا اسم «الفهم» (Understanding)، وهي تسمية مناسبة، لأن طبيعة الأشياء تكمن (stands under) تحت صفاتها الظاهرية التي تفهمها الحواس، والفهم يستطيع كذلك أن ينفذ إلى العلة التي يركز عليها الأثر الذي تدركه الحواس، ومن هنا، فتسمية الفهم مشتقة من قدرة العقل على معرفة ماهية الأشياء وعللها.

وأخيرا هناك ملكة أخرى تفصلنا عن عالم الحيوان وهي الإرادة، ومن اليسير التمييز بين الإرادة والعاطفة، لأن الاثنين يمكن أن تصادما، والأعمال الجريئة تبرز

على أن الإرادة تفرض نفسها حتى على الحرف من الموت، فالعواطف تثيرها الحواس، ولكن الإرادة تُختار وفقا لما يراه العقل (reason)، بل إننا كثيرا ما نقول: إن فلانا من الناس قد تغلب على عاطفته، لأنه كان عنده سبب وجيه للقيام بذلك، فالحيوان يتبع حكم الإحساس والعاطفة، ولكن الإنسان يتمتع بقدره على الاختيار وفقا لما يفهمه عقله.

إذا فعالم الإحساس، وفقا للنظرة الجليدية، يتوقف على عالم الفيزياء والكيمياء، ولكنه ليس مقصورا عليه، وقد تفيد مقارنة ما في إيضاح هذا الفارق الدقيق: فمن المؤكد أن وجود كتاب ما يتوقف على عناصر الورق والصمغ والحبر التي يتكون منها، ومن دونها لا يمكن أن يوجد الكتاب، ومع ذلك، فالكتاب لا يُفهم فهما كسافيا بمجرد إجراء تحليل كيميائي للحبر ولالياف الورق، وحتى لو عرفنا طبيعة كل جزء من جزئيات السورق والحبر معرفة كاملة فذلك لا يكشف لنا شيئا عن محتوى الكتاب، ذلك أن محتوى الكتاب يشكل نظاما أسمى يتجاوز عالم الفيزياء والكيمياء، وبطريقة مماثلة تؤكد النظرة الجليدية أن أحاسيسنا تتوقف على أعضاء الجسم، ولكن لا يمكن حصرها في الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة.

- ٣ -

في مسيرة التاريخ البشرى تطورت مجموعة مختلفة وهائلة من الصور التي تتعلق «بالإنسان»، بعضهابقى نقياً نسبياً، أما معظمها فقد اختلط بغيره من الصور الأخرى، ونحن هنا لن نحاول إجراء مسح شامل لهذا التنوع والاختلاف، وإنما سوف نركز على ثلاثة أنماط مختارة هي:

١- رؤية الإنسان لنفسه في إطار نظرية دارون للنشوء والارتقاء، أي: المفهوم الطبيعي/ الواقعي للإنسان.

٢- رؤية الإنسان لنفسه على أنه ذات تهب الحقيقة لكل شيء، فهي مقر الحقيقة واليقين، والمبدأ الأساسى فى هذا المفهوم هو الفكر، أى: المفهوم المثالى / الرومانسى للإنسان.

٣- ثم أخيراً الرؤية الكلية أو الهولبستكية والتي تصور الإنسان على أنه باحث أو دارس للحياة، وأنه أرادته من أجل الإرادة.

ويهدف هذا الباب بفصوله الثلاثة إلى أن يوضح كيف أن صورة الإنسان عن نفسه يمكن أن تؤثر فى الطريقة التى تتطور بها حضارة ما، وأن التحول التاريخى للعالم قد يكون نتيجة تنشأ من تحول وجهه نظر الإنسان إلى نفسه.

وأصل المشكلة أن الإنسان به ميل فطرى لأن يعرف، فكونه يسأل ماذا أستطيع أن أعرف؟ هذا يكشف عن تحديد أساسى لقدرته على المعرفة، وأن يسأل: ماذا يجب أن أفعل؟ فهذا لا يتضمن: ماذا لا يجب أن أفعل؟ فحسب وإنما يتضمن أيضا نقضا ذاتيا، وأن يسأل ماذا أستطيع أن أمل؟ فهذا يتضمن الرجاء والتوقع، وبالتالي الافتقار إلى شيء آخر.

لقد تناولت نظريات كثيرة (نفسية / فلسفية / اجتماعية / اقتصادية / تاريخية) الطبيعة البشرية بالدراسة، لكن هذه النظريات جميعها إما أن تركز على أهمية التراث الحضارى فى تفسيرها لمكونات الطبيعة البشرية، أو تهتم فقط بالجانب الميتافيزيقى فى رؤية الإنسان لنفسه وللكون، وتنظر إلى الموضوع على أساس عنصرين منفصلين هما الطبيعة البشرية باعتبارها وحدة قائمة بذاتها، والحضارة على أنها وحدة أخرى منفصلة عن الطبيعة البشرية، والواقع أن هذين العنصرين متفاعلا تفاعلا تاما؛ فما يسمى بالطبيعة البشرية إنما هو نتاج للمقومات الحضارية وآثارها، كما أن الحضارة هى نتاج للطبيعة البشرية، ويرى بعض المفكرين أن التفسيرات الخاصة بالطبيعة البشرية ودوافعها الفطرية إنما كانت وليدة للأنماط الحضارية الغالبة فى العصور التى سادت فيها

تلك النظريات، **فالتفسيرات الفطرية الغريزية للسلوك** إنما نشأت نتيجة لذلك الجوف الفكرى الذى ساد فى أواخر القرن التاسع عشر حين ظهرت نظريات داروين بما أكدته من اعتماد فكرة النشوء والارتقاء على أساس البقاء للأصلح فى الوظائف الحيوية عامة، كما ظهر **دافع القوة** أو السيطرة كمحرك نفسى على أثر نشوء فكرة القوميات السياسية فى القرن التاسع عشر فى أوروبا التى اقترنت بمظاهر القوة والاستعدادات البرية والبحرية، **والنظرية القائلة بأن الطبيعة البشرية إنما تعمل عن رغبة ذاتية فى الحرية** جاءت فى وقت كان فيه الصراع على التمثيل النبأى على أشده، فليكن لكل شخص الحق فى اختيار من يشاء، وليكن لكل طائفة الحق فى تمثيل كيانها، فالتعبير عن المصلحة العامة والرغبة فى ممارسة هذا التعبير هو الدافع الأول للسلوك الإنسانى، كما أن دافع المصلحة الشخصية الذى رددته المدرسة الكلاسيكية فى الاقتصاد إنما ظهر نتيجة للتوسع فى النشاط التجارى والصناعى وما صاحب استثمارات رأس المال من أرباح فى هذين المجالين، أما دافع الحصول على اللذة وتجنب الألم فقد اقترنا بنظريات سيجموند فرويد التى كانتا انعكاساً لكثير من الاتجاهات الفكرية والاجتماعية التى انغمست فيها الطبقة الوسطى والعليا فى المجتمع النمساوى فى أواخر القرن التاسع عشر، ولعل ظهور المشاركة الوجدانية كدافع أساسى فى الطبيعة البشرية جاء صدقاً للحركات الخيرية فى أوروبا التى نجمت من قوانين الفقراء وفتح المجال لمساعدتهم وما صاحب هذه الحركات من تكوين الجمعيات الخيرية والحملة لجمع التبرعات وتقديم بعض الخدمات التى تخفف آلام هذه الجماعات المحرومة، وهكذا يمكن سوق كثير من الأدلة على أن مفهوم الطبيعة البشرية ودوافعها إنما تأثر بالتيارات الحضارية السائدة إلى حد كبير، ولكن ليس هذا كل شىء، فهناك فى الطبيعة البشرية نوازع ميتافيزيقية، تدفع الإنسان لأن يتجاوز تلك المحددات الحضارية، بل وتشكل الحضارة ذاتها وتعطيها طابعها الخاص.

هناك ثلاث وجهات نظر مختلفة عن الإنسان، ولكل وجهة نظر مميزاتا وجدارتها، كما أن كل رؤية قد اكتسبت مؤيدين لها أو معارضين، سواء داخل مجال علم النفس أو خارجه، متوقفاً ذلك على مدى الصدق النسبى لكل نظرية.

أولاً: الرواية التي أتى بها فرويد^(١):

«فرويد» يعتقد أن هناك صراعاً قائماً بين الرجل الفطري والحضارة. فالغرائز التي تنبى الجنس والعدوان ليس من السهل تصالحها مع المطالب الآمنة للمجتمع، وذلك من خلال تقديم العديد من إمكانيات التسامى، «والمجتمع قادر على تسهيل هذا الصراع»، فمن واجب الآباء، والمعلمين والوكلاء المهتمين بالثقافة هو وقف النزوع الطبيعي إلى حد ما «لمنع الفوضى والتخريب»، إلا أنه وبالرغم من ذلك فإن نتائج التخريب قد تحدث، إن الدور الرئيسى للمجتمع هو التعامل مع الفطرة الإنسانية الأساسية من خلال طرح حلول وسط ممكنة، وتقديم قنوات تخريبية صالحة لاستخدام الطاقات الغريزية، فالحضارة تحيا وتنمو من خلال الدوافع الجنسية والعدوانية التي توقف جزئياً وتسامى جزئياً.

ثانياً: النظرية السلوكية^(٢):

يؤكد «سكينر» أن المجتمع لكى يتولى مسئولياته بجدية شديدة عليه أن يضبط من سلوك أعضائه «سواء كان ذلك معلوماً بوضوح أو غير معلوم». ويعتقد «سكينر» أن الكثير من مشكلات قيادة الإنسان خطيرة جداً ومعقدة عندما تترك للمصادفة أو تهجر، وعن مفاهيم الحرية والكرامة، فهو يفترض أن هؤلاء الذين يعتقدون قيم الحرية والكرامة يعتقدون بصفة عامة فكرة أن السلوك الإنسانى يتأثر دائماً بالعوامل البيئية، وهم يخلطون الموضوع بين الادعاء بأن الإنسان يمكنه أن يعمل خارج قواعد تشريط «السبب والتأثير Cause - and - effect».

ومن وجهة نظر «سكينر» أن دور المجتمع الرئيسى هو وضع الخطط والنظم التعزيزية التي تزيد فرص الحياة والبقاء، ومادام الإنسان قابلاً للتغيير، فإن هندسة السلوك تعتبر مسألة حاسمة، والضبط البيئى مطلوب لتنشئة سلوكيات ذات مزايا شخصية واجتماعية للفرد، «فمثلاً، سلوكيات مثل السلام، والتعاون ومراعاة مشاعر وحقوق الآخرين» يجب إنشاء برامج لتشكيل وتفعيل تلك السلوكيات.

وأيضاً الوسائل لاستبعاد السلوكيات غير المرغوب فيها، مثلاً تجنب استغلال العقاب والرقابة المنفرة.

ثالثاً: الرؤية الكلية:

يرى «روجرز»^(٣) أن المجتمع بصفة عامة شديد الإعاقة والجمود، فالإنسان منذ البدء مقدر له النمو والازدهار كأفراد وجماعات، ولكن الآباء والمعلمين، وفي العمل يعارضون هذا القدر بوضع قيم وعوائق بالقوة أمامهم وملتصق بهم، فإذا سادت وانتشرت وجهة نظر «روجرز» فإن مؤسسات المجتمع مثل «البيت والمدارس والحكومة إلخ» ستتحول إلى عمليات أكثر منها كيانات جامدة وساكنة، وفي رأيه أن طاقة الإنسان وإمكاناته الكامنة للمجتمع تحمّل تحقيقها عظيمة، وأنه لا يمكن الآن معرفة ماذا ستكون عليه الإنسانية البشرية في المستقبل إذا استخدمت تلك الإمكانيات الكامنة، وعلى ذلك فإن على المجتمع أن يسمح بالحرية للتجريب في الطرق البديلة للحياة ولخلق مخارج لجميع الطرق، وأيضاً من المهم للغاية على المجتمع أن يسمح بحدوث الفشل دون إدانة الإنسانية في شكل دائم للصراع «في الكينونة الحالية والمستقبلية» ، وعلى المجتمع أن يكتسب المرونة، ويتجنب اللوم والاستهجان للمحاولات المختلفة حتى يمكن تحقيق النمو والإنجاز.

فما الذات الإنسانية؟ ما هذه «الشخصية المستقلة» التي نسميها «نفسنا» ونتميز بها عما حولنا؟

هنا منفردين وحدنا في عالم لا نشعر فيه بحى ولا جماد ولا بأرض ولا سماء ولا يكون فيه ما يدخل في الوعي ويتعلق بالشعور، فهل يكون لنا يومئذ وعى أو شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

إن الذات موقوفة على ما عداها، وإن وجودها هو وجود غيرها، وعلى هذا يصح أن يقال: إن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء، وإن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات.

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو قوام «ذاتنا»؛ وهو وعينا وشعورنا، وعلى قدر اتصال الإنسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظمته ذاته، فالاتصال بالكون - أو الاتصال بالله - هو أكبر تحقيق للذات وأثبت إقرار للوجود.

هنا يتأتى فقط عندما ينظر الإنسان إلى نفسه على أنه اراده من أجل الإرادة Wille zum Willen، عندئذ سيقدر الإنسان على اكتشاف حريته، وهنا هو المفهوم الثالث للإنسان الذى تقلمه الرؤية الواقعية الروحية والتى شرحنا أبعادها فى كتابنا النظريات الأدبية.

الفصل الاول

مفهوم الإنسان في النظرية الطبيعية / الواقعية

خلقتنى يا رب ماء وطين وصفتى ما شئت عزاً وهون
فما احتيالى والذي قد جرى كتبته يا رب فوق الجبين



وإنما نحن رخاخ القضاء ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره يلقي به فى مستقر الفناء



لقد حاول الناس على مر العصور أن ينفقوا على أسرار النفس، وأن يفهموا ما تنطوى عليه من البواطن التي تظهر آثارها في رضا المرء عن حياته أو شقاوته بها، وفي إقباله على العمل والحياة على اختلاف وجوهاها وما تعج به من ضروب الكفاح والإنتاج، كما جاهدوا في سبيل الكشف عما يؤدي إلى ما يتأب الإنسان من ألوان الملل التي يظهر بعضها على البدن، ويظهر بعضها الآخر على العقل فيلتاث ويضطرب.

إذا كانت الإنسانية سراً من الأسرار فذلك بسبب عدم القدرة على كشف القوى الدافعة والمثيرة لها والخبرات المؤثرة في سلوكها، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك القوى الدافعة والتأثيرات موجودة فعلاً رغم غموضها، فهي أمور حتمية في توظيف وأداء الأنماط المختلفة لسلوك الإنسان، وهذا هو دور الأدب في فهم الغموض الذي يحيط بالإنسان.

والرؤية المصرية القديمة كما هي مدونة في رسائل (نحوتى) تقول: إن الإنسان له طبيعة مزدوجة: حيوانية وسجينة الجسد والإلهية:
الذى هو مقيد فى سجن الجسد -
على الإحساس بعذاب من الآلام
التي جوزى بها.
ولكن - بفضل رحمة آمون -
يمكن للآلام كلها الارتحال،
ويلقى الجميع عوناً على الفهم.

هذه هى طبيعة الولادة من جديد .
هنا هو الطريق الوحيد للحقيقة .
إنه الطريق الذى سلكه الأجداد ؛
للكشف عن الحسن الاصيل .
إنه مقدس وإلهى ^(١) .

وهناك رأى يقول : إن الإنسان فى معظم طبيعته الأساسية «وحش كاسر» لم يتقدم نحو ضبط وإحكام سلوكه خلال مراحل تطوره الحضارى .

وعلى هذا فمأخذ هيدجر واضح وهو - باختصار «أن الميتافيزيقيا تفكر فى الإنسان بوصفه ناشئا عن الحيوانية animalitas ، ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو إنسانيته humanitas » .

وهناك رأى آخر يقول :

الإنسان عالم قائم بذاته ... له كيان خاص مستقل ، وفيه قوى دفينه ... له آماله وآلامه ، وله أفراحه وأتراحه ، وله خيالاته وأحلامه ... فمن الضروري أن يحل عقد النفوس ، وأن يزال الكبت عن عبقریات الرؤوس ، وأن يعطى الناس فرصاً متكافئة لدرك المجد ... من الضروري أن يحقق الفرد ذاته ووجوده ، ويسمع الدهر أنغام نفسه ... من الضروري أن يسمح للإنسان بأن يتشوق وينال المحبة ، فيشبع أهم غريزتين من غرائزه : حب المال وحب البنين .

وعلماء النفس حاكوا علماء الفيزياء فى دراستهم للإنسان ، فداخلت الروح الإنسانية تم الاعتقاد باكتشاف ذرات قابلة للتجزئة ، وتم تحديد السمات والعواطف ؛ فنموذج تحقق فيه خصائص معينة يجسد نموذج الإنسان الطيب ، ونموذج آخر يجسد نموذج الإنسان الشرير ، فديكتز يمثل نموذج الرجل المستأنس ، ويبرون Byron يمثل نموذج «دون جوان» ووراء هذه البنى البسيطة ، يبحث المؤرخون للمحدثون عن الشبكة التى لا تكاد ترى والتى تبدو مع ذلك مؤثرة ، وعندما ينظرون إلى منطقة أعمق قليلاً ، سوف يجدون حياة غامضة وغالباً ما تكون مجهولة .

ووجد الفلاسفة أن الإنسان مركب من حال امتدادى هو جسمه، ومن حال فكرى هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكرة الجسم، أى: فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهى مع الجسم، وعلتها خارجة عنها، تلتبس فى أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التى هى علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية؛ أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم فى تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هى دائماً ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن أن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية، والقوانين الطبيعية للفكر هى قوانين التداعى أو الترابط، تشبه قوانين الحركة فى الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن الجسم الخارجى، فكريات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجى أحوال متناهية.

فى الحالة اللاهوتية كان داب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك، وقد تدرج فى ذلك درجات ثلاث: كانت الدرجة الأولى «الفيتشية» Fetishism يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وهى أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد، أى: جمع كثرة الآلهة فى إله واحد مفارق، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذى تفسر به، وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكتلركة التى تؤلف تاليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته، فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها فائقة للطبيعة، منهجها خيالى، هذا من الوجهة النظرية أما من الوجهة العملية فقد كانت المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية

والاجتماعية، وكانت هذه المرحلة الاولى مرحلة السلطة، سلطة الكهنة وسلطة الملوك.

إن الفكر الإنساني، في المذهب الواقعي، لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وإنَّ المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وإنه يجب من ثمة العلول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات.

وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام، فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال.

ويرى المذهب الواقعي أيضا أن الغرائز «تتكون بالتجربة والتداعي بتأثير غريزة حب الجاز والملازمة مع البيئة، وأن الصفات المكتسبة تستقل بالوراثة، ولكن علماء الاجتماع يرون أن نوع الحضارة هو الذي يشكل الدوافع والحوافز السيكولوجية في حياة المجتمع، وهناك بعض المشتغلين بالدراسات الاجتماعية يؤكدون أنه لا وجود لأي نوع من الدوافع الغريزية التي تدفع الناس إلى عمل أو نشاط معين، وليس هناك في نظرهم أية استعدادات وراثية موجودة في طبيعته البشرية سواء في قدراته العقلية أو اتجاهاته الانفعالية الوجدانية أو مزجه السلوكي، وإنما كل ما يتوافر لدى الإنسان من هذه الأمور كلها إنما هو مكتسب من مدى تفاعله ونشاطه الإنساني مع خبرات حضارته التي يعيش فيها، وبهذا أنكرت هذه المدرسة تفسير السلوك الاجتماعي على أساس الغرائز الموروثة. واعتبرت التفسيرات الغريزية مقصورة على عالم الحيوان، ولعل كثيرا من النظريات السيكولوجية التي ترد سلوك الإنسان إلى سبب واحد أو عامل معين قد أظهرت عدم جدواها وفائدتها في تفسير النشاط الاجتماعي، فهناك ما نادى بإرجاع سلوك الإنسان إلى تأثير عدد قليل من «القوى» الفطرية، وهناك مبدأ اللذة والألم عند فرويد^(٣) وما يترتب عليهما من اتخاذ سلوك معين أو كبت له وتجنه

أو التعميق عنده، أو صداراته أو غير ذلك من ميكانيكية السلوك، وقد نادى آدار بالتزعة إلى السيطرة في المجال النفسى على أساس أنها مراد للنشاط الإنسانى فى مظهره المختلفة، ولاشك أن ذلك قد اقترن بفلسفة نيتشه واتخاذها فلسفة القوة على أنها هى الوجهة لسلوك الإنسان، وقد نادى آخرون بأن الرغبة فى الحصول على الربح والفاصلة المادية هى الدوافع الأولى فى سلوك الناس، وقامت إلى جانب هذه التفسيرات النفسية مدارس أخرى تفسر سلوك الناس على أساس المناخ أو التضاريس أو الدم أو الجنس أو اللون أو اللغة إلى غير ذلك من التفسيرات المتعددة التى تردت على أسماع البشرية فى تاريخها الطويل.

كذلك يقول الذين يأخذون بمنهج «اجتماعية المعرفة»: إن شيوع التفسيرات السيكولوجية وخاصة مدرسة فرويد للسلوك الإنسانى، أو شيوع الفلسفة الوجودية إنما اقترن بجو اجتماعى دفع بها وجعلها «موضة العصر» أو «مرض العصر» كما يقولون، فإن موجة الذعر والاضطراب التى أصابت العالم بعد الحرب العالمية الأولى أدت إلى نظرة متشائمة إلى المجتمع وأوضاعه، وإلى محاولة التحلل من الضغوط الاجتماعية التى اعتبرت أساس الداء ومصدر الحرب، فقامت الصيحة للتخفيف من ضغوط المجتمع والتذكر لكل عوامل الكبت والتضييق التى تسبب العقد النفسية وبالتالي تكون مصدراً للآزمات الاجتماعية والسياسية، فقد رأى فرويد أن دوافع الناس والظواهر النفسية المختلفة تنبع من الطاقة الجنسية المستقرة فى اللاشعور حيث تحتشد جملة من الميول البدائية الغريزية، وهذه الطاقة تسمى جاهدة إلى الظهور، وتتحين الفرص للإشباع، وتعمل ما وسعها الجهد إلى الإفلات من الرقيب الاجتماعى، والصراع مستمر بين اللاشعور البدائى وبين مطالب المجتمع والناس، هدف السلوك الإنسانى إشباع انهماقاته الفطرية واتباع مبدأ اللذة وتجنب مبدأ الألم قدر الإمكان، فالإنسان فى نظر هذه المدرسة إنما هو «حيوان بشرى» تسيره غرائزه ودوافعه الفطرية، وليست حياته الشعورية والعقلية والاجتماعية إلا ظاهرة ثانوية أو طفيلية تسلفت على أصله البيولوجى، ومن ثم فهى متأثرة بهذا الأصل البيولوجى وبمطالبه ومستلزماته،

وإذا كانت آراء فرويد هذه قد صادفت هوى فى مجال الطبقة الوسطى فى المجتمع النمساوى فى أواخر القرن التاسع عشر - تلك الطبقة التى كانت تتجاذبها قيم للمجتمع الفيكترى الصارمة والاتجاهات الفردية - فإن الاتجاهات للتحلل من قيود المجتمع بعد الحرب العالمية الأولى قد اتخذت من هذه الأفكار أداة لتفسير سلوك الإنسان وإلى اعتبار هذا المنهج «العلمى» السيكولوجى دعامة كافية لإعطاء النزعات الطبيعية المكبوتة مجالها حتى يسعد الإنسان ويتجنب شر الحروب.

-٢-

وجهات النظر للطبيعة الإنسانية الأساسية فى الفكر الفلسفى :

Views of Basic Human Nature In Philosophy:

ويشير أرسطو فى كتابه عن «النفس»^(٣) إلى أهمية البحث المتعلق بالنفس، لأن النفس هى، إن صحَّ التعبير، المبدأ الحيوى للكائنات الحية.

ويقول أرسطو: إن الجوهر المركب هو جسم طبيعى ذو حياة، ومبدأ هذه الحياة يسمى بالنفس، ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً، لأن الجسم ليس حياة وإنما هو ما يملك هذه الحياة، (فى الكتاب الأول من «النفس» حيث يقدم أرسطو تاريخاً لعلم النفس، يلاحظ أنه بالنسبة لآراء الفلاسفة المختلفين حول النفس هناك اختلافات بعيدة المدى بين الفلاسفة الذين نظروا إلى العناصر على أنها مادية وأولئك الذين اعتبروها غير مادية)، ويصنّف أرسطو نفسه مع الأفلاطونيين فى معارضة أتباع لوقيبوس وديمقريطس، فالجسم، إذن، يجب أن يكون على نحو ما تكون المادة للصورة، فى حين أن النفس تكون بمثابة الصورة أو الفعل للجسم، ومن هنا فإن أرسطو فى تعريفه للنفس يتحدث عنها على أنها كمال أول، أو فعل لجسم ذو حياة بالقوة، أى: «وجود بالقوة للحياة»، وكما يلاحظ فهى لا تشير إلى شىء مجرد من النفس، وإنما إلى شىء يمتلك نفساً، والنفس بذلك تصبح تحققاً للجسد، ولا يمكن أن تنفصل عنه، (رغم أنه يمكن أن تكون هناك أجزاء قابلة للانفصال - كما يذهب أرسطو - لأنها ليست على

وجه الدقة تحقّقاً للجسد). وهكذا تكون النفس العلة ومبدأ حيلة الجسم الحى: (أ) بوصفها مصدراً للحركة، (ب) وبوصفها علة غائية، (ج) وبوصفها الجوهر الحقيقى، (أعنى العلة الصورية) للأجسام الحية.

تشكل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة من ذلك النوع الذى يفترض فيه الأعلى سلفاً وجود الأدنى، وليس العكس، والصورة الدنيا للنفس هى النفس الغاذية أو النباتية التى تقوم بعملية التغذية والتوالد؛ ولا يوجد مثل هذا النوع من النفس بالنبات فحسب، وإنما يوجد فى الحيوانات أيضاً، ومع ذلك فهى يمكن أن توجد بذاتها كما هى الحال فى النبات، وهذه الوظائف ضرورية، لكى يواصل أى موجود حى وجوده، ومن ثم فهى موجودة فى جميع الكائنات الحية، وإن كانت توجد وحدها فى النبات من دون الأنشطة العليا للنفس، لأن الإحساس ليس ضرورياً للنبات لأنه لا يتحرك، بل يستمد غذاءه بصورة تلقائية، (والواقع أنه يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة للحيوانات التى لا تتحرك)، أما الحيوانات المزودة بقدرة على الحركة فلا بد أن يكون لديها الإحساس، لأنه سيكون من العبث بالنسبة لها أن تتحرك بحثاً عن غذائها، إذ لم يكن فى استطاعتها أن تتعرف عليه عندما تجده.

الحيوانات، إذن، تمتلك الصورة الأعلى من النفس، وهى النفس الحاسة، التى تمارس القوى الثلاث، وهى الإدراك الحسى، والرغبة، والنقطة فى المكان، ويتج التخيّل عن الملكة الحاسة، والذاكرة، هى تطور أبعد من ذلك، وكما أن أرسطو قد سبق أن أشار إلى ضرورة التغذية من أجل المحافظة على بقاء الحياة على الإطلاق، فإنه كذلك يبيّن ضرورة اللمس، لأن الحيوان يجب أن يكون قادراً على تمييز طعامه على الأقل عندما يتصل به، والطعم وهو الذى ينجذب الحيوان إلى الطعام عن طريقه وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، هو أيضاً ضرورى، أما الحواس الأخرى فعلى الرغم من أنها ليست ضرورية على نحو دقيق، فإنها مطلوبة من أجل تمام صحة الحيوان.

أما النفس الإنسانية فهي في درجات السلم أعلى من النفس الحيوانية، وهذه النفس توحد في ذاتها بين قوى الأنفس الأسمى (الفانية، والحسية). ولكن لها ميزة خاصة، إنها من حيث إنها تمتلك القوة العاقلة والأخيرة نشطة بطريقتين:

الأولى: باعتبارها القدرة على التفكير العلمي.

والثانية: باعتبارها القدرة على التفكير المترى، أما الأولى فموضوعها الحقيقة، الحقيقة من أجل ذاتها؛ بينما الثانية تستهدف الحقيقة؛ لا من أجل ذاتها، بل لأغراض عملية حسيّة، وتعتبر جميع قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء «العقل»، ذلك لأن العقل سابق في وجوده عن البدن وهو خالد.

ومع ذلك فهذا العقل الذي يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ القوى - أي الصفحة البيضاء... Tabula Rasa، التي ربما طبع عليها أشكالاً، وهكذا يكون لدينا تفرقة بين العقل الفعال والعقل المنفصل، (ويتحدث أرسطو نفسه عن العقل الفعال)، أما العبارة الثانية، فقد وجدت لأول مرة عند الإسكندر الأفروديسي (حوالي ٢٢٠ ميلادية)، ويقوم العقل الفعال النشط بتجريد الصور من التصورات الذهنية التي تصبح تصورات فعلية عندما يستقبلها العقل المنفصل، (ويذهب أرسطو إلى أن استخدام التخيلات موجود في كل تفكير)، والعقل الفعال وحده هو الخالد، وهذا العقل هو المفارق للامنفصل غير المتزوج، من حيث إنه الجوهر بالعقل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفصل.

إذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس، فمن الواضح أن أرسطو في هذه الحالة لم يأخذ بالثنائية الأفلاطونية في كتابه عن «النفس»، فهو يجعل من «النفس» كمالاً أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهرًا واحدًا، وعموماً فإن أرسطو يسمح بالحداد وثيق بين النفس والبدن أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون، أما الميل إلى النظر إلى البدن على أنه مقبرة النفس، فهو ليس لأرسطو؛ بل على العكس من ذلك يعتبر أرسطو أن من الأفضل للنفس أن تتحد بالبدن، لأنها بذلك فقط تستطيع أن تمارس قدراتها؛

وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطى من أمثال القديس توما الأكويني. على الرغم من أن العديد من المفكرين المسيحيين الكبار تحدثوا - وما زالوا يواصلون الحديث - بلغة تذكرنا جداً بالتراث الأفلاطوني، ويكنى في هذا السياق أن نشير إلى القديس أوغسطين، ويصرّ أرسطو على أن المدرسة الأفلاطونية فشلت في تقديم تفسير مقنع لوحدة النفس والبدن، ويبدو أنهم - فيما يقول - قد افترضوا أن أي نفس يمكن لها أن تصلح لأي بدن، ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، إذ يبدو أن لكل بدن صورة خاصة وطابعاً خاصاً به، إن فكرة مثل فكرة ديكارت التي يقول فيها: إن وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادة استدلال لاحق، مثل هذه الفكرة كان لابد أن تصدم أرسطو بوصفها خلفاً محالاً Absurd، فالذات بمجملها، وكذلك النفس والبدن هي أمور معطاة وليست موضع تساؤل، ولا حاجة للقول بأنه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة النظر الديكارتية، فقد كان سيعارض أيضاً أولئك الذين يردّون النفس البشرية بأسرها، وبجميع أنشطتها، إلى ظاهرة مصاحبة للبدن، جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشري امتعاشاً محضاً للدماغ، وعلى الرغم من أن اتجاه علم النفس عند أرسطو، كلما تطور، لابد أن يبدو متجهاً نحو موقف يشبه نظرية الظاهرة المصاحبة، لاسيما إذا ما افترض المرء، بحق، أن العقل الفعال في الإنسان لم يكن في نظر أرسطو مبدأ للتفرد يبقى بعد الموت كعقل فردي: عقل سقراط أو كالياس مثلاً، إن غياب نظرية التطور العضوي التاريخي لابد أن يمنع أرسطو، على نحو طبيعي، من قبول مذهب الظاهرة المصاحبة بالمعنى الحديث.

ويظهر هنا سؤال عتيق هو: «ما نظرية أرسطو الدقيقة عن العقل الفعّال؟» إن نظرية أرسطو الدقيقة التي لا يستطيع المرء أن يقدمها هي نوع من التأويل، بل تأويلات مختلفة قدّمت في العالمين: القديم والحديث معاً، ما يقوله أرسطو في كتابه «النفس» هو كما يأتي: «هذا العقل هو المفارق اللامتفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المتفعل، والمبدأ أسمى من الهويلى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد، أما العزم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس

متقدماً، بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً.

ولقد ثار جدل طويل حول هذه الفقرة وقدمت لها تأويلات مختلفة، فالإسكندر الأفرويسى (ازدهر حوالى ٢٢٠ ميلادية) يوحّد بين العقل - أعنى العقل الفعال - وبين الله، وتابعه فى ذلك «زاباريللا Zabarelli» (فى نهاية القرن السادس وأوّل القرن السابع الميلادى) الذى يجعل من وظيفة الله فى النفس توضيحاً لما هو معروف بالقوة على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء التى يمكن رؤيتها مرئية بالفعل، وعلى الرغم من أن «سير ديفيد روس» يشير إلى أنه ليس من الضرورى أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تتحدث عن محاية الله فى كتاب «النفس» بينما تحدث عن مفارقتها وعلوه فى كتاب «الميتافيزيقا»، فربما يكون من الممكن من ناحية أخرى أن الكتابين يمثلان وجهتى نظر مختلفتين عن الله، أما تأويل «الإسكندر الأفردوسى»، و«زاباريللا» فهما تأويلان غير متشابهين تماماً فيما يعتقد «روس» ألا يمكن أن يكون أرسطو قد وصف الله على أنه المحرك الذى لا يتحرك» الذى يكون نشاطه العلى نشاط جذب - بوصفه غاية Finis - وعلى أنه لا يعرف سوى ذاته، ليستطرد فيصف الله بأنه محايث فى الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل؟!!

إذا لم يكن العقل الفعال يتفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنه فرد جزئى، فى كل إنسان مفرد، أو على أنه مبدأ متحد عند كل البشر...؟ عندما نأخذ عبارة أرسطو «نحن لا نتذكر»، مع تأكيد أنه بالذاكرة والحب والكراهية تغنى مع الموت، بوصفها تنمى إلى الإنسان كله لا إلى العقل الذى هو «غير متفعل»، ويبدو أن أرسطو بذلك يشير إلى أن العقل الفعّال فى وجوده المنفصل لا ذاكرة له، ورغم أن ذلك لا يثبت على سبيل اليقين أن العقل الفعّال فى كل إنسان ليس عقلاً فردياً فى حالة انفصال، فيبدو أنه يثير صعوبة فى قبول مثل هذا التأويل، وفضلاً عن ذلك فعندما يؤكد أرسطو

«أن العلم بالقوة متقدم في الزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى» فيبدو أنه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحياناً ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعّال الذي هو مبدأ نشط وفعال بشكل جوهري، وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعّال على أنه مبدأ واحد عند جميع البشر، عقل يعلوه هيراركية من العقول الأخرى المنفصلة، يدخل في الإنسان ويقوم بوظيفته بداخله، ويبقى بعد موت الفرد، ولو صحّ ذلك فإن النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أن النفس البشرية الفردية تنفّ مع المادة التي تشكّلها، (ومع ذلك فحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلا بد أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جداً في أن نفترض أن العقل الفعّال عند أفلاطون كان - حسب رأى أرسطو - من الناحية العددية مثل عقل سقراط، فسيان لو اعتدنا في الشخصية الفردية للعقل الفعّال عند كل إنسان بمفرده، فما الذي يعنيه بقوله إنه جاء «من الخارج»؟ أكان ذلك، ببساطة، أثراً متبقية من الملعب الأفلاطوني؟).

تعريف النفس:

يتألف كتاب النفس من مقالات ثلاث: الأولى مقدمة في علم النفس، وحصر مسأله، وآراء الفلاسفة وتمحيصها، الثانية في حد النفس بالإجمال، وفي النفس النامية، والنفس الحاسة، والثالث في النفس الناطقة، وفي القوى المحركة، وسنجد في هذا الصدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية، ثم نلخص باقي الأقسام على التوالي، أما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها أشياء قليلة في الكلام على المخيلة والذاكرة.

النفس للجسم الحي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي، أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء، لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور

الطبيعية، وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها، (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها)، والتهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس فى ذاتها، فيجب أن تبدأ بالظواهر النفسية، أى: الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر، إذ ترتب ترتيباً علمياً، تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس، بل يجب أحياناً، قبل النظر فى بعض الأفعال، دراسة موضوعاتها، فمثلاً فى دراسة القوة الحاسة، المحسوس هو الأول الذى يعرفنا بالإحساس، وفى دراسة القوة العاقلة، المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع.

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدركها الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء، فيعتبره مدركاً للماهيات فى أنفسها، يسمى عقلاً نظرياً، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزاع إليها أو النفور منها، سعى عقلاً عملياً. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المولم فى حقيقته المتشخصة، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك، وهما معقولان كالحق والباطل.

والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون)، لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، فإن المحروم من حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب، وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل، ولما كان العقل بالقوة، فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبّع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل، أجل يجب

أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفعلية التي تحدث الصورة في المادة، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع العقولات، ومن جهة أخرى العقل (المماثل لليلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (في الظلمة) إلى ألوان بالفعل، هذا النص صريح في أن في النفس عقلاً «فعلاً» وآخر «منفعلاً»، وهما «مفارقان» على السواء لنفس السبب أي: روحاني، العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلي «إن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل»، وهكذا يفسر أرسطو أصل معاني الكلية، ويصل بينها وبين التجربة المثلة في الصور الخيالية، وذلك بوساطة العقل الفعال، خلافاً لافلاطون الذي يجعل المعاني الكلية صوراً لوجودات مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل العلم مستقلاً عن التجربة، وإذا استثنينا نظرية أرسطو هذه، لم نجد في تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما، وإنما نجد الفلاسفة يفترون طائفتين: طائفة الحسنيين الذين يردون المعاني إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم، وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمزول عن التجربة، يفسرون موضوعية العلم.

- ٣ -

نظر ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) إلى الإنسان نظرة عالية فيها إكبار له وإجلال، وفيها إعجاب به واحترام لشأنه، والإنسان في رأيه ليس البدن، بل ذلك الجوهر الواحد الذي يسكن البدن، والذي يدعى النفس الناطقة، فتلك هي الإنسان على التحقيق.

النفس الإنسانية عالم قائم بذاته، يشبه في تنظيمه وإحكامه الكون بأسره، ولهذا قال ابن سينا مخاطباً الإنسان، لافتاً نظره إلى حقيقة أمره هذه:

وترغم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وإذن فالنفس الناطقة تكون عالمًا مستقلاً محكمًا، هو في ترتيبه ونظامه صورة صغيرة عن العالم كله، فهي جزء من الكل، وصورة عن الكل، وموجودة فيها الكل، وكأنني أبين شيئاً لم يكنف بمدلول البيت السالف من الشعر، بل أحب أن يزيد الأمر شرحاً وإيضاحاً، فقال في النفس أيضاً إنها:

نهيأت لأن تكون عالماً مصوراً من كل شيء محكمًا
أشرف من ذي العالم للمحسوس مبراً من طينة ومسوس
فيه الكمال بل هو الكمال جوهره البهاء والجمال
مرتب فيه وجود الكل...

وإذا كانت النفس الإنسانية كذلك، فالإنسان وإن كان بالنسبة إلى هذا الكون الكبير يبدو صغيراً، إلا أنه ليس بصغير، إنما هو بما له من ترتيب وإحكام وكمالات عالم كبير، وينبغي له أن يكونَ فاضلاً وعاقلاً وكبيراً.

قال ابن سينا: إن النفس الإنسانية تشترك مع النفس الحيوانية في قواها، وتزيد عنها بأن فيها قوة أخرى أسمى وأقدر هي العقل، والعقل له وجهتان: وجهة تدعى العقل العملي ترنو إلى البدن، وواجبها تنظيم قواه الحيوانية؛ ووجهة تدعى العقل النظري تتطلع إلى عالم العقول، وواجبها أن تتشبه به وتتلقى المعقولات عنه.

فالنفس الإنسانية تسكن البدن، ولها أحوال يحصل لها بسببها سعادة خاصة فما تلك الأحوال؟ .. وكيف يمكن الحصول على تلك السعادة؟

. أوصى الشيخ باتباع مبدأ الوسط الذهبي في الأفعال، ولا ريب أن هذا المبدأ ليس من مبتكراته، فقد سبقه إليه أفلاطون وأرسطو، وكذلك مسكويه في حديثهم عن الأخلاق، ولكن ابن سينا كان قد آمن بذلك المبدأ، وهو الشيء المهم، وتكلم بأسلوب فيه جمال وفيه إتقان.

قال: إن السعادة تحصل باتباع الفضيلة، والفضيلة هي الخلق القائم على الاعتدال، أي على التوسط بين الرذيلتين: الإفراط والتفريط، كالكرم وسط بين التبذير والبخل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن.

وإذا كانت السعادة لا تتوافر إلا بالفضيلة، وكانت الفضيلة هي الخلق المتوسط بين الضدين، فكيف يمكن أن تتبع الوسط الذهبي ونلزمه. ؟ قال الشيخ: لينظر كل منا إلى نفسه، فإن وجدها قد مالَت إلى جهة النقصان جذبها إلى الطرف الذي فيه الزيادة، وبالعكس، حتى يوقفها على الوسط، وذلك يكون بأن تعود النفس على الأفعال الكائنة على ضد ما صادفناها عليه، ونكرر ذلك مراراً حتى تستقر على الوسط أو تقاربه.

وبعبارة أخرى: إن سعادة النفس من جهة العلاقة بينها وبين البدن هي أن تصبح للبدن هيئة الإذعان للنفس، وتصبح للعقل العملي هيئة الاستعلاء على البدن، فإنه إن حصلت للنفس هذه الهيئة الاستيعلائية، أمكن إصلاح الجزء العملي منها، وأمكن لها أن تحصل على ملكة التوسط بين الخلقين المتناقضين.

فمن النفس الإنسانية تنفر قوتان: الواحدة متجهة نحو الجسم، والثانية تتخطى الجسم وتوجه نحو المعرفة النظرية البحتة، والقوة الأولى تدبر الجسم وتديره وترشده في عمله، إنها العقل العملي الذي يذكرنا بالعقل العملي عند كائنات، وهو أساس الأخلاق بما أنها مبادئ مرشدة للعمل، ونحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية، وابن سينا يبنى الأخلاق على هذا العقل العملي ولا يتعرض لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه.

والقوة الثانية المتفرعة عن النفس الإنسانية متجهة نحو المعرفة النظرية البحتة، أعنى أنها متجهة نحو المبادئ العالية، ومن شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء^(٤). وهنا نلمس جوهر روحانية

النفس الناطقة عند ابن سينا، ويرى ابن سينا أن النفس روحانية، لأنها تترك المعقولات والمعاني الكلية وتشتمل عليها، فجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسماً ولا قائماً بجسم؛ وذلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والالين والوضع وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد، «ولن يصير الكلي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة»^(٤)، ويؤكد على هذه النقطة المهمة بقوله: «المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال، فكيف تصورها شاغلة لحيز منقسم؟ وإذا بطل هذا فالجوهر الذي تحمل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو ما نسميه النفس».

يريد ابن سينا أن يبين أن حاضرننا يحمل في طياته ماضينا ويعد مستقبلنا، وهذا ما قاله أيضاً وليم جيمس ويرجسن حديثاً ليثبتا أن تيار الفكر في حركة متصلة مطردة مستمرة، لا انقسام فيه ولا انفصام، وذلك بخلاف حركات الجسم.

وأخيراً يأتي ابن سينا بهذا البرهان المشهور، المعروف ببرهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء فيقول في «الشفاء»^(٥): «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً؛ ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويلاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تلاق ولم تتماس، ثم يتأمل: هل يثبت وجود ذاته؟ فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت؛ والمقر به غير الذي لم يقر به، فإذا ثبت وجودها خاصة؛ على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت.

إن هذا البرهان شبيه بالبرهان الذي سيقدمه ديكرت ليثبت وجود نفسه وقدمه أفلوطين من قبله، وفي رأى ابن سينا كما في رأى ديكرت: يستطيع الإنسان أن

يتجرد من كل شيء إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته، وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها، ألا وهي النفس، فالتفكير هو الدليل القاطع على جود النفس، وعندما قال ديكارت: «أنا أفكر فإذن أنا موجود» كان مردداً لرأى ابن سينا، علم ذلك أو لم يعلمه.

فجّل هم ابن سينا كان إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز، ولكي يثبت وجود هذه الحقيقة اعتمد، كما اعتمد أنصار المذهب الروحي قديماً وحديثاً، على بعض الظواهر التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفيّاً، هو النفس.

ومن شعر الشيخ الرئيس:

قال في النفس، وهي من أجل قصائده وأشرفها:

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاه ذاتُ تعزُّزٍ وتمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف	وهي التي سفرت ولم تسبرق
وصلت على كرهه إليك وربما	كرهت فراقك وهي ذات تفجع
ألفت وما سكنت، فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهداً بالحمل	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بلات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تيكى وقد ذكرت عهداً بالحمل	بمدامع نهيمى ولما نقلع
وتظل ساجدة على الدمن التي	درمت بثكرار الرياح الأربع
إذعاقها الشرك الكثيف وصلها	قفص عن الأوج الفسيح المريع
حتى إذا قرب المسير من الحمى	ودنا الرحيل إلى أفضاء الأوسع
وغدت محالفة لكل مخلف	عنها حليف التُّرب غير مُشيع

مسجت وقد كُشِفَ الغطاء فأبصرت
 وغدت تُقرِّهُدُ فوق ذروة شامق
 فلأى شئ أهبطت من شامق
 إن كان أبطها الآلة لحكمة
 وهبوطها إن كان ضربة لأرب
 وتعود عالمة بكل خفية
 وهى التى قطع الزمان طريقها
 فكأنها برق تألق بالحصى
 ما ليس يدرك بالعيون الهجم
 والعلم يرفع كل من لم يُرفع
 عال إلى قعر الحضيض الأوضح ؟
 طويت على الفذ اللبيب الأروع
 لتكون سامعة بما لم تسمع
 فى العالمين ، فخرقها لم يرقع
 حتى لقد غريت بغير المطلع
 ثم انطوى فكأنه لم يلمع

انتهى ما نقلته بالحرف الواحد من كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» .

- ٤ -

ولكن هوبز (1588-1679) Hobbes فى تصويره للإنسان لا يعدل عن المادية، فما
 إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية، يقول: إن كل علم
 فهو آت من الإحساس، ويعرف الإحساس بأنه حركة فى ذرات الجسم الحاس صادرة
 عن حركة فى الجسم المحسوس، تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب
 بوساطة أعضاء الحواس والأعصاب، فتصادف مقاومة وصدى، لأن الأعضاء الباطنة
 هى أيضاً فى حركة متصلة، هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع
 الإحساس إلى الخارج، فهوبز يتابع العلم القديم فى اعتبار القلب مركز الإحساس،
 وكذلك الوجدان أو الروح حركة، فاللذة مثلاً ما هى إلا حركة فى القلب، ولكن ما
 تحليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها، وإن
 المذهب المادى لعاجز عن تحليلها؛ وهوبز يذهب إلى أن للأجسام خاصيتين ليس غير،
 هما الامتداد والحركة، وأن سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية، حتى الزمان والمكان
 فإنهما صورتان من نوع الصور التى يحدثها فينا الامتداد والحركة، وباستطاعتنا

الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الاجسام جميعاً؛ وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة من قوله: إن ما يحدث فى العالم هو حركة فحسب، فكل ما يبدو فى الشعور مغايراً للحركة، يكون ذاتياً؛ ويؤيد هوبز هذه القضية بما هو معروف من خداع الحواس والأحلام واختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص، والإحساس بالضوء عند ضرب العين أو إثارة العصب البصرى، فكيف نفسر هذه الذاتية إذا لم تكن النفس جوهرأ مغايراً للجسم، ولم يكن فعلها مغايراً للحركة الجسمية؟

وحركات الدماغ مرتبط بعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى، لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب، بيد أن هوبز يلاحظ أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات فى المكان والزمان، بل أيضاً لقانون الاهتمام، أى: لتأثير الميل والعاطفة، وهذا هو السبب فى أن ترتيب الصور يتعدل فى الأحلام وفى خواطر اليقظة وفى الأفعال المرئية، فإن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها، أى: التى رأيناها فى الماضى تحقق معلولاً شبيهاً بالذى ننشد، والعلاقات التى تسيطر على العلاقة ههنا هى علاقات التشابه والعلة والمعلول والمبدأ والنتيجة والغاية والوسيلة والدال والمدلول، فلا يستطيع هوبز أن يفسر الحياة الفكرية تفسيراً كلياً.

على أننا نجد عنده تفسيراً كلياً للإرادة، ذلك أنه يقول: إن الحركة الدماغية التى هى التصور إذا ما بلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقبتها، ففى حالة التنشيط تكون اللذة وتسمى خيراً، وتكون محبة الشيء اللاذ؛ وفى حالة العوق يكون الألم ويسمى شراً، وتكون كراهية الشيء المؤلم، وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاه الشيء، وحركة الألم تدفع إلى خوفه، فالاشتهاه والخوف هما الباعثان على جميع أفعالنا؛ وما الرواية أو المشورة إلا تردد هذين الباعثين إلى أن يحدث الفعل أو تمتنع منه، فالاشتهاه الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة، والأوامر والنواهي إنما تؤثر بالترغيب والترهيب.

ولما كان اللذبة المادى يستتبع الاسمى، فقد أنكر هوبز المعانى المجردة وقال: إن

كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية، وفسر الحكم بأنه تركيب الفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد، وتعنى القضية السالبة أن الاسمين يختلفان فى الدلالة؛ وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضائيا، وقال: إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها، أى أننا بالاستدلال نرى أن كنا نحسن أو نسيء تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعرف الموضوع فى تسميتها.

ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملته، مقداره ومدته وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم بغير المتناهى.

إذا كان الإنسان على ما قلنا، كانت سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء، وكانت هذه الغريزة بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة، ومن الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل أو «حال الطبيعة» أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن الكل فى حرب ضد الكل، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعورته القوة لجأ إلى الخيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعاً من تدابير الحيلة وأساليب العدوان، وما نراه فى علاقات الدول بعضها ببعض؛ وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار «الأدب»، وأن تستبدل بالعنف المادى النعمة والافتراء والانتقام فى حدود القانون.

تناول ديفيد هيوم (1711-1776) David Hume الإنسان وفقاً للمبدأ الحسى الذى ينظر للإنسان على أنه حيوان ناطق، وذلك طبقاً أيضاً للمذهب الطبيعى / الواقعى، لذا فهو يتناول موضوع المعرفة عند الإنسان.

يلدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقاً للمبدأ الحسى، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة

صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئاً لا يحضر فى الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً على ما يقضى به المبدأ التصورى، فلمنحه يرجع إلى نقطتين: حسية وتصورية، كمنهوب لوك ومنهوب باركلى، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدئين وأكثر جرأة فى مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.

المعرفة فى جملتها مجموع إدراكات perceptions، أى: أفكار بلغة ديكاوت أو معان بلغة لوك وباركلى، والإدراكات منها انفعالات impressions، ومنها أفكار أو معان thoughts or ideas، ومنها علاقات relations بين المعانى بعضها والبعض، وبينها وبين الانفعالات، فالانفعالات هى الظواهر الوجدانية الأولية، أو هى إدراكاتنا القوية البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم و«انفعالات التفكير» التى تحدث تبعاً للذة والألم، كالمحبة والكراهية، والرجاء والخوف، والمعانى صور الانفعالات، لذا كانت أضعف منها، والقاعدة فيما يخصها هى أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات؛ فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده، ومن هذا القليل المعانى المجردة، وهيموم يرفضها رفضاً باتاً ويصطنع الاسمية مثل باركلى، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة.

لقد اعتقد لوك وأتباعه أن العقل مجرد آلة تفكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمتعة وحساب الربح والخسارة، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مثلها العليا، إن الأخلاق النفعية تغلو فى أهمية التفكير الواعى، ولا تقطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو من تلقاء نفسه، ولكل أن يجد رمزه وديانته، أى: ما يعتقد بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفى، ما دام الفاعل فيها وفى الخارج قوة إلهية.

الإنسان - كما يقول هيدجر (Martin Heidegger) (1889-1976) - هو الموجود الذى انغمس وسط الموجودات على نحو صارت معه الموجودات التى ليست هى هو،

والموجود الذى هو نفسه - متجلية له على الدوام، متجلية أى: فى وجودها، إن مثل هذا التصور لعلى جانب كبير من الأهمية والخطورة، فهو يوضح، قبل كل شيء، لماذا فضل هيدجر أن يختار لمن يتعامل عن الوجود اسما يدل على هذه المزية الفريدة التى تميزه عن جميع الموجودات الأخرى، ألا وهى مزية فهمه للوجود بما هو كذلك - هذا الاسم هو Dasein الوجود - هناك (= الآنية).

وتتجلى أصالة فلسفة هيدجر فى قوله «بأن الإنسان هو محل الوجود» أو مستقره، فليس فى فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية وإنما هى جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة «الوجود» أو «الكيونة» من خلال ذلك الكائن الذى هو من الوجود وفى الوجود.

والحقيقة فى نظر هيدجر ليست شيئا ينضاف إلى الوجود من الخارج - بفعل الإنسان - وإنما هى حدث باطن فى صميم الوجود نفسه، وليس الوجود الإنسانى (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هى فى حد ذاتها «انطولوجيا».

لقد كان هدف هيدجر فى كتابه «الوجود والزمان» Sein und zeit وفى كافة كتاباته التالية هو تقديم فلسفة للوجود العام، وما تحليل الوجود الإنسانى سوى دراسة مبدئية ضرورية، ولئن كان كتاب «الوجود والزمان» قد انطوى على الكثير من التحليلات الفنونولوجية للوجود الإنسانى، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان بل من أجل علاقته بالوجود العام، ولقد عبر هيدجر نفسه عن ذلك بقوله: إن الموضوع الذى يشغلنى ليس هو مشكلة الوجود الإنسانى "human existence" ولكنه موضوع الوجود العام ككل وفى حد ذاته.

ولا يعتبر هيدجر بالنسبة لموضوع التفكير امتدادا لأى من السابقين سواء هيجل أو نيتشه أو فلاسفة اليونان كبارميندس أو هراقليطس، فالبرغم من حبه الكبير لليونانيين والאלفة الموجودة بينه وبين الفلسفة الغربية إلا أنه من الخطأ قراءة هيدجر كامتداد لهذا

أو ذاك من المفكرين، لقد أراد هيدجر إحراز تقدم على الفكر اليوناني عن طريق محاولة التفكير في الوجود العام بشكل غير مفاهيمي "non - conceptually" وغير تنظمي "non - systematically" وإنما بحماس وجدية، وهكذا يأمل هيدجر أن يتغذى الذاتية الناجمة عن فصل الإنسان والوجود العام، الذات والموضوع، إنه يريد تفكيراً يكون في آن واحد متلقياً، بمعنى أن يستمع ويهتم لما نخبرنا به الأشياء، وفعالاً، بمعنى أننا نستجيب لنداء تلك الأشياء، فعندما ننغمس بحق فيما نفكر فيه فإننا نستطيع بحق كشف طبيعة أى شيء مهما كان هذا الشيء مهما، حيث فقط يكون بمقدورنا أن نتغذى طرقنا المعتادة في إدراك الشيء كما يبدو بالنسبة لنا، أى: بشكل ذاتي، إن نداء الفكر هو النداء الذى يطالبنا بأن نكون متبهين للأشياء كما هى، وأن نتركها كما هى، وأن نفكر فيها وفى أنفسنا معا.

والتفكير يخالف أى فعل آخر - إذا ما اعتبرناه فعلاً، فالتفكير يضع تعريفاً لطبيعة كوننا بشراً، وكلما كنا أقل تفكيراً أصبحنا أقل إنسانية، إلا أن التفكير متأصل في الإنسان، مثل وجوده في العالم، وبالتالي يكون تعلم التفكير هو كشف لطبيعتنا الخاصة مثلما هو كشف لطبيعة الوجود العام being، وكل مذهب عن طبيعة الإنسان هو في الوقت ذاته مذهب للوجود العام، في رأى هيدجر، وكل مذهب للوجود العام هو أيضاً مذهب للطبيعة الإنسانية، معنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود العام هى علاقة متكاملة إلى حد أن البحث في إحداها يتضمن بالضرورة البحث في الأخرى .

وإن ما نسميه بالحياة الأبدية، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة، ويؤكد «هيدجر» أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزماني، ومقولة «الآنية» Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان، وعلى فناء الوجود، فالوجود وجود من أجل الموت Sein-Zum-Tode، وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو «الوجود - الموجه - نحو - النهاية». ويبدو أن «هيدجر» لا يعرف حلاً آخر غير الوجود، وإلى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق في فلسفته التي لا تلعب فيها الأبدية أى.

دور، وينطبق هذا القول أيضا على «برجسون»، على الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلا، ذلك أن الديمومة عنده ليست هي الأبدية.

ويرى هيدجر أن الخلاف حول أسبقية الوجود أو الماهية ما هو إلا خلاف ميتافيزيقي عتيق ومجذب فلسفيا، فالميتافيزيقا الأفلاطونية ترى أولوية الماهية، وسارتر - من وجهة نظر هيدجر - قام بمجرد قلب هذا الوضع، والنتيجة هو تقرير ميتافيزيقي آخر بأن الوجود يسبق الماهية، بينما يرى هيدجر أن المشكلة لا تكمن في : من يسبق من؟ فليست المشكلة الميتافيزيقية القديمة هي التي يتعين حلها، وإنما علينا أن نوضح معنى الوجود، فالوجود بالنسبة لهيدجر ليس سابقا على الماهية بل هو ماهية الإنسان ذاته.

ونصل أخيرا إلى مظاهر هذا الاتجاه الواقعي الطبيعي أو المادي في الفلسفة الوجودية عند جان بول سارتر (1905-1980) Jean Paul Sartre حيث يرى أن الوجود الفعلي الإنساني هو - في أية لحظة - «مشروع محقق، رسمه الإنسان نفسه ونفذه بحرية تامة، أو بعبارة أخرى نقول: إن وجود الإنسان الفعلي الخارجي ليس شيئا آخر سوى مشروعه الأساسي، الوضع الفعلي للإنسان لا ينطبق أولا يتطابق أبدا مع إمكانياته، ذلك أن وجوده يظل دائما وجودا في حاجة إلى manque (أى: وجود ناقصا)، والحاجة ليست حاجة إلى شيء، بحيث إنها تختفي عند اشباعها، وإنما هي تجسد للسلب الأساسي في الوجود الإنساني. يقول: إن الحقيقة الإنسانية ليست شيئا يوجد أولا، لكي يحتاج بعد ذلك إلى هذا الشيء أذاك، إنها لتوجد بوصفها حاجة وفي وحدة تركيبية حميمة مع ما تحتاج إليه، والحقيقة الإنسانية تترك - بمجيتها إلى الوجود - ذاتها بوصفها موجودا ناقصا، إن الحقيقة الإنسانية هي تجاوز مستمر نحو تطابق لا يتم أبدا.

وعلى الرغم من أن سارتر يؤكد «ارتقاء» الائن في موقف محدد ومعطى من قبل، فإن هذا الموقف يبدو كما لو كانت الائن تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر،

تلك القدرة التي نضع - تحقيقا لمشروعها الحر - كل العقبات التي تعترض طريقها، صحيح أن الإنسان «ارغمى» أو ألقى في «موقف لم يخلقه هو نفسه، وهذا الموقف قد يكون سببا في «استلابه» أو اغترابه عن حريته، وقد يكون سببا في تحويله إلى «شيء»، وعملية «التشيؤ» reification تظهر في فلسفة سارتر على اتحاء شتى، فهي تظهر بوصفها استلابا لعالمى وحريتى خلال الآخر، ويوصفها استسلام «ما هو - لذاته» وخضوعه للأساليب المقتنة للحياة اليومية ويوصفها قابلية الفرد للتبادل، لكن التشيؤ وسلب التشيؤ ما هما إلا عقبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها، إنهما لتصبحان جزءين من المشروع الوجودى للكوجيتو، العملية كلها تساعد من جديد على توضيح الحرية الدائمة لما هو - لذاته (الإنسان) الذى لا يجد نفسه إلا فى أشد المواقف استلابا واغترابا.

إن الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك نحو الآخر، والذى يهدف إلى تحطيمه، هو موقف الكراهية، بيد أن هذا الموقف يخفق أيضاً فى تحقيق النتيجة المطلوبة أولاً وهى تحرير الأنا، ذلك أنه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين، فإنه (أو إنهم) يظلون فى وعى الأنا.

«والآنية التجريبية»، بوصفها آخر قاهرا يحددنى، هى العالم لكنها هذا العالم الذى يحددنى ويصنعنى الذى أجعله عالمى، إنها ملاحظاتى وخططى وأفعالى، إنها تنظيم واع - لكنه أيضا غير واع - للعالم كما أجريه. وعلى هذا المستوى تنشأ أفكارى عن الخير والشر، عن الصواب والخطأ، عن الجمال والقيح، عن النجاح والافئاق، وأنا بوصفى آنية تجريبية أكون موضوع دراسة لا يتفد لمباحث مثل: علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان، والتاريخ، والآنية التجريبية تكشف لنا فى معناها المحيط الجامع عن عموم الوجود الإنسانى وفرديته على السواء، فهى مجموع السلوك الإنسانى مفهوما فى سياق نفسى واجتماعى وثقافى، وبما هى كذلك فإنها تكون تفكيراً أو إحساساً وإرادة ونعلا على مستوى الحاشية أكثر منها على مستوى

العلو، وعلى الرغم من أن الآمال والمخاوف والأحاسيس والأفعال قد تتطوى على ما هو فريد فذ، وما لا يمكن اعادة، فإنها يمكن أن تجرب وأن تمارس بدون أى وعى بالعلو أو بدون أية استجابة للعلو.

والتجربة الأصلية للآخر، من حيث هي مصدر للاستلاب والتشويق تتطلب نوعين من رد الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، فلما أن نحاول الانا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن نجعله شيئاً موضوعياً، يعتمد - ب كليته - على الانا، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساساً لحرية الذات الخاصة، والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدي إلى السادية (حب التعذيب)، أما الموقف الثاني فيفضي إلى الماسوشية (حب التعذب)، لكن الإخفاق الأساسى الذى يميز كل المشاريع الوجودية للانا، يميز أيضاً المحاولات التالية: الاستعباد الكامل للآخر يحوله إلى شيء، وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع أو الامتثال الكامل للآخر، فإنه يحول الانا إلى شيء، يعدمها بوصفها ذاتاً حرة، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الانا إلى استردادها والحصول عليها، فالإخفاق فى الموقف السادى يؤدي إلى اعتناق الموقف الماسوشى والعكس بالعكس؛ ذلك أن كلا منهما موت للآخر، أى أن إخفاق الواحد منهما يدفع إلى اعتناق الآخر، وعلى هذا فإن علاقتى مع الآخر ليست ديكالكتيكية وإنما دائرية، على الرغم من أن كل محاولة تثرى بإخفاق الأخرى، وبذلك فإن العلاقتين الإنسانييتين الأساسيتين تنشئ وتخطم كل منهما الأخرى على التوالى.

-0-

وضع فرويد اقتراحات قوية جداً حول الطبيعة الأساسية للإنسان، وأكد بقوة على العوامل التكوينية الموروثة التى تؤدى إلى التوترات التى تحتاج إلى ارتياح: الدافع الجنسى والدافع العدوانى (الذى يصدر، بجدارة، من غريزتى الحياة والموت) التى تلج على الإنسان، والتى توجهه إلى الإرضاءات والإشباع الاناتى، وكان يميل

تماماً للتشاؤم عن طبيعة الإنسان، وكان متشككاً بالنسبة لمستقبل الإنسان، ومع القوى اللاشعورية للجنس ولإشباع الدوافع العدوانية منذ لحظة الولادة، يمكن للإنسان أن يعيش ويبقى فقط في حالة إذا أوقف المجتمع تلك القوى أو غير من اتجاهها، وبدون التطبيق الاجتماعي، تسود الفوضى ويحكم التخريب، عندما يحاول كل فرد أن يستخدم الآخرين لإشباع استمتاعه الشخصي الجنسي أو العدوانى، وبالنسبة «لفرويد» الرجل الإنسان «وحش همجى»، والعمليات الحضارية هي فقط التي تضع الشهوانية الجنسية والرغبات التدميرية تحت المراقبة.

ولا تحمل المشكلة بالحضارة، ولكن، مادامت تلك العملية تتناقض مع الميول الغريزية للبحث الذاتي المستمر في توليد درجات مختلفة من التوتر؟ «وفى ضوء التاريخ الإنسانى»، فإن فرويد يفترض أن من أهم الأسباب التي تجعل الناس يخضعون أنفسهم لرقابة للمجتمع هي دوافع كسب الحماية من بعضهم البعض، ولكن تلك الحماية تؤدي إلى خسارة السعادة التي كان من الممكن الاستمتاع بها من خلال إطلاق العنان للرغبات والشهوات الذاتية، ولأن فرويد يشك في أن هذا الصراع لا يمكن حله تماماً، افترض أن الحضارة هي تحقيق عمليات التوحيد «تمثل قيم الآخرين وخاصة الآباء»، والتسامي «تحويل مجرى الطاقة الغريزية إلى أنشطة مرغوبة من المجتمع»، وذلك من أجل مقاومة الطبيعة البشرية الأساسية، ويهدف علاج «التحليل النفسى» إلى تقوية الذات «الشعور»، والمظاهر العقلانية للشخصية الإنسانية» حتى يمكن من خلال المعرفة ضبط الغرائز والرغبات الدافعة ومحاولة إيجاد إخراج مناسب لها، بمعنى إخراج لا يؤدي في النهاية إلى إضرار شخصى أو اجتماعى.

الهو، وغرائزها والطاقة النفسية:

The ID Instincts and Energy

نشر فرويد كتاب «الذات والهو» عام ١٩٢٣م، حيث قدم منهجاً آخر للنظر إلى الشخصية كبناء يتكون من الذات والهو والأنا والأنا الأعلى، فالهو أو ID تعتبر الجزء الأكثر بدائية في الشخصية، لأنه النظام الاصلى المولود به الطفل جاهزاً، ويبدأ نمو

الذات بعد الولادة حيث يبدأ الطفل بالتفاعل مع بيئته، أما الأنا الأعلى فهو يمثل مظاهر الفضيلة والأخلاق، ويتم تطويرها عندما يقدم الآباء والراشدون قيم المجتمع وقواعده للطفل، لكي يتبعها، فالجزء البدائي / الفطري ID لا يعرف أو يميز بين الصواب والخطأ، ولا يحترم قواعد العالم الواقعي، وليس لديه أية موانع، ذلك أن الهو يبحث عن الإشباع وعمليات الإرضاء وفقا لمبدأ اللذة، «والهو» حيث تكمن «الغرائز EROS»، أو «غريزة الحياة وغريزة الموت Death instinct»، وتستمر غريزة الحياة وبقاء الأفراد والأنواع من جوع وعطش ودوافع ورغبات جنسية، تلك هي مظاهر غريزة الحياة، وللغرائز طاقة، ففي الواقع أن الطاقة النفسية للغرائز هي ما يقوى بها النشاط الإنساني، وطاقة الحياة الغرائزية تسمى عند فرويد «ليبدو Libido - أو الطاقة الليبيدية»، وإذا أردنا أن نتمثلها فهي مثل الإحساس الشديد بالجوع، أو حالة الإنسان النفسية والجسدية عند شعوره بالجوع، وهكذا بالنسبة لبقية الغرائز، وأحيانا يستخدم «الليبدو» مترادفا مع عبارة «الطاقة الجنسية»، وهذا هو مظهر غرائز الحياة التي يعينها فرويد غالبا.

كما اعتقد فرويد أن الشخصية الإنسانية هي نظام طاقة، وأن الشخصية هي توزيع الطاقة حول الهو والذات والأنا الأعلى، وبما أن هذا التوزيع دائم التغير، فإنه من الصعب إلى حد ما التنبؤ بدقة عن سلوك الإنسان، فمثلا قد تكون دوافع سلوكنا يغلب عليها الرغبة في الإشباع في «الهو» بصورة مختلفة عنها في أوقات أخرى، وأحيانا أخرى قد تكون أكثر واقعية في سلوكنا حيث توظف الذات «الأنا»، وأحيانا قد نشعر بمزيد من الأخلاقيات الراقية «بسبب تأثير الأنا الأعلى»، وفي الحالات الثلاث اختلاف بين تأثير كل من الهو والذات والأنا الأعلى على السلوك، إذن هناك تغيرات في توزيع الطاقة، ولا يوجد نظام غموضي كاف يسمح بدقة ليست كاملة للتنبؤ بسلوك الشخص.

تؤكد نظرية فرويد أن «الأنا القوي» هو حصن الشخصية السوية الصحية. وقد افترض معيارا للحب والعمل كدلالة على الصحة النفسية والعقلية، وإذا كانت الظروف البيئية غير ظالمة ومحدودة، فإن الإنسان يمكنه أن يعمل ويتحرك في حلول

وسط مؤقَّتاً بين غرائزه ومتطلبات الحياة اليومية العادية، حيث يعيش ويعمل، فالحب والعمل يقدمان إخراجاً ونتيجة مقبولة اجتماعياً «التسامي» للطاقة الغريزية، وإذا أتيح له نطاقاً ومرونة لفحص واختيار تلك الإمكانيات فإنه يصبح قادراً على إنشاء توافق مشبع ومقبول في مواجهته للعالم الواقعي من حوله مقابلاً «على الأقل جزئياً» للمتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية، وإذا كان في الإمكان تحقيق ذلك، عندئذ يمكن القول بأن الإنسان أنشأ «أنا» قوية يتم توظيفه لكي يتم التحرر والتحكم في احتياجاته الغريزية، إن السعادة الشاملة ليست هدفاً، وهي عبارة غير معقولة من وجهة نظر فرويد، إذ إن الإنسان يجب أن يتقبل إلى حد ما التحذيرات والمحظورات والمعوقات التي تقف في سبيله والتي تضعها أمامه الحضارة للكف عن إشباع رغباته الغريزية.

يرى فرويد - وهذا يتفق مع المذهب الطبيعي / الواقعي في مفهومه للإنسان على أنه حيوان والغرائز أساسها فسيولوجي - أن الغريزة هي ذلك الضرب من الطاقة التي تصدر عن التكوين الأساسي للإنسان، وأنها تتبع أصلاً من مقوماته البيولوجية فهي فكرة، كما يقول فرويد، تقع متوسطة بين مناطق البدن ومناطق النفس.

وقد يكون من العسير أيضاً على الكثير منا أن يتخلوا عن الإيمان بأن هناك غريزة في الإنسان تدفعه إلى السعي نحو الكمال، هي التي هيأت له الوصول إلى ما هو عليه اليوم من تقدم عقلي وسمو خلقي، وهي التي قد تهدى خطاه حتى تصل به إلى مستوى الإنسان الأعلى (السوبرمان)، لكنني، مع هذا - كما يقول فرويد - لا أسلم بوجود مثل هذه الغريزة الداخلية ولا أرى سبيلاً للإبقاء على مثل هذا الوهم الخداع، ذلك لأنه يلوح لي أن التطور البشري، وما وصل إليه حتى اليوم، لا يتطلب أن نلتزم له تفسيراً يختلف عن تفسير التطور في الحيوان، وإن ما يبدو لدى أقلية من الناس من رغبة ملحة جامحة تدفع بهم إلى الرقي والكمال ليتمكن تفسيره على أنه نتيجة كبت الميل الغريزية الذي يقوم عليه كل سام رفيع في الحضارة الإنسانية، ذلك لأن الغريزة المكبوتة لا تأتي ألبتة عن التماس الإشباع الكامل، الذي يقوم على تكرار حالة أولية من حالات الرضا والإشباع، ولا يكفي، في سبيل التخفيف من التوتر

الدائم الذى يؤدى إليه كبت الغرائز، أى شكل من أشكال الاستبدال الكامل أو رد الفعل أو أى لون من ألوان التسمى والإعلاء؛ ومن ثم كان الفرق بين مقدار اللذة والإشباع المرغوب، وبين المقدار الذى يمكن الظفر به، هو العامل الفعال الذى لا يسمح للإنسان بالتوقف عند أية مرحلة معينة بل «يدفع به أبداً، كما يقول الشاعر، إلى الأمام لا تلحقه استكانة ولا يصيبه وهن»، أما العودة من خلال السبيل الذى يؤدى إلى الحصول على الإشباع الكامل فتقف دونه، بصفة عامة، ألوان العقبات والمقاومة التى تؤيد أشكال الكبت وتبقى عليه، ومن ثم لم يكن هناك من سبيل آخر إلا الاتجاه نحو الناحية التى لا يزال السبيل إليها مفتوحاً ألا وهى ناحية النمو والتطور رغم أنه لا أمل هناك فى تحقيق الغاية المنشودة أو الوصول إلى الهدف المقصود، إن العمليات التى تؤدى إلى نشوء المخاوف العصبائية، وهى مخاوف ليست فى الواقع إلا محاولة للهرب من إشباع إحدى الغرائز، لتزودنا بأنموذج واضح يبين لنا كيف تنشأ تلك النزعة المزعومة التى يسمونها «غريزة السعى نحو الكمال»، هذه «الغريزة» التى لا يمكن أن نقول بوجودها عند كافة بنى البشر. لكن الحق أن الشروط الديناميكية لنشوء هذه النزعة موجودة عند الناس كافة؛ غير أنه لا يتأتى إلا فى الأحوال النادرة أن تهيئ الشروط الاقتصادية حدوث تلك الظاهرة.

وتوصل فرويد إلى أن أساس الحياة هو الصراع، وقد أثبتنا ذلك فلسفياً قبل ذلك ودينياً كما هو فى الآية: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥١) وقد أثبتناه اجتماعياً عند ابن خلدون والآن لنرأسه النفسى، وجد فرويد أن هناك كثيراً من مظاهر العدوان الذى نشاهده قاسياً شديداً، سواء صدر عن الأفراد أو الجماعات، وهو عدوان لا يمكن أن نحد له مثيراً يبرره، ولا يوجد له ما يفسره إلا أن الإنسان فى سبيل الإبقاء على حياته والحصول على ما ييسى فيها، لا بد أن يعمل على تحطيم العقبات التى تواجهه، والتغلب على ما يقف دون وصوله إلى الأهداف التى يتطلع إليها.

إلى جانب هذا كان مما يجتنب انتباه فرويد باستمرار وجود عامل الصراع فى حياة الإنسان، حسبنا أن ننظر إلى العالم الذى نعيش فيه لحظات، حتى نرى كثيراً من مظاهر العراك والكفاح فى كافة النواحي، لكن فرويد لم يقتصر على تلك المشاهد الخارجية، بل تتبع أصول هذا النزاع فى أعماق النفس الإنسانية، واعتدى إلى وجود الصراع فى صميم التكوين العقلى للإنسان، وقرر أن أهم خصائص العقل هى الصراع الدائم الذى ينطوى عليه، وخاصة فى طبقاته العميقة التى أطلق عليها اسم اللاشعور، وارتأى أن الحياة فى صميمها ليست نزاعاً بين الفرد والفرد فحسب، أو بين الأمة والأمة فحسب، بل بين بعض الإنسان وبعض الآخر، بين جانب من نفسه والجانب الآخر، ويمكن أن يعتبر حديثه عن طبيعة هذا النزاع كأنه البحث الذى قامت على أساسه نظريته فى التحليل النفسى؛ كما يمكن أن نؤكد أنه بالرغم من تحوُّل آرائه وتطورها فقد بقيت نظريته من مطالعته حتى نهايتها رأياً اثنيّاً dualistic يقوم على التسليم بوجود طرفين أو جانبيين يتنازعان نفس الإنسان.

لقد اعتقد فرويد أن الإنسان طوال حياته يتحرك وفقاً لتاريخه السابق، من أشكال الحياة البدائية، ولا يزال يحمل خلال مراحل حياته ميلاً إلى العودة إلى مراحل ما قبل الحياة أو الموت، هذا الميل يتمثل نفسياً فى الرغبة فى الموت، وقد تظهر تلك الرغبة مباشرة كما فى حالات الانتحار، أو بصورة غير مباشرة عندما يهوى بعض الأفراد هوايات مدمرة وقتلة مثل: سباق السيارات، أو عمل الجنود المرتزقة، أو الأعمال الشهيرة فى أنشطة تحمل فى طياتها مخاطر جسمية، أو إدمان الكحول والسجائر، وعموماً فإن غريزة الحياة تتعارض مع غريزة الموت وتقف حيل تحقيقها، وفى الواقع نؤكد مرة ثانية على نقطة مهمة: إن هناك طاقة مرتبطة بكلى الغريزتين «الحياة والموت»، فالطاقة التى تقود الإنسان عموماً مصدرها الغرائز، هذه الطاقة النفسية بطبيعتها محدودة من حيث الكم بمعنى أن هناك كمّاً معيناً ممكناً فى أى وقت. وكما ذكرنا آنفاً فإن موقع الغرائز موجود فى «الهُو» ويحتوى الهُو على طاقة تستولى عليها الأجزاء الأخرى من مكونات الشخصية: الأنا والأنا الأعلى، ويعتبر الهُو المتبج الأصيلى المسبب لنمو الشخصية.

دافعان لهما أهمية بالغة مطلوب أن يتغلب الإنسان عليهما، هما «دافع الجنس»، «ودافع العدوان»، وهما دافعان أساسيان عند الإنسان، ويعتبران جزئين من الوراثة كمنظائر لغريزة الحياة وغريزة الموت الموجودة في «الهُو»، من السهل اعتبار أن دافع الجنس له صلة بغريزة الحياة، وقد يكون من الصعب إدراك أن العدوان الموجه إلى الأشخاص والأشياء يكون مدفوعاً بغريزة الموت، وأن رغبة الموت موجهة إلى النفس، وفي تلخيص توضيحي يمكننا القول بأن إهلاك أو تدمير الذات عادة ما يمنع بواسطة طاقة غريزة الحياة، فالشخص النموذجي لا يترك لنفسه العنان على الرغم من إلحاح غريزة الموت.

ولقد اكتفى فرويد في الخمس عشرة أو العشرين سنة الأولى من أبحاثه بتصنيف عريض بسيط للميول الفطرية عند الإنسان، فاصطنع المقابلة الماثورة التي قال بها الشاعر الألماني «شيلر» ألا وهي المقابلة بين الجوع والحب، تلك المقابلة التي تذكرنا بما مر مثلها في تفكير حجة الإسلام الغزالي عن شهوة البطن وشهوة الفرج، فقسم فرويد الدوافع النفسية للإنسان إلى مجموعتين: إحداهما هي المجموعة التي تهدف إلى الاحتفاظ ببقاء الفرد، والثانية هي المجموعة التي تهدف إلى بقاء النوع، وهذا تقسيم من الواضح أنه يقوم على أسس بيولوجية، وأطلق على الأولى اسم غرائز «الأناء»، وعلى الثانية اسم الغرائز الجنسية.

وكان فرويد مفكراً يتميز بالدقة والجراحة، وإذا به في هذه النقطة لا يتردد في تتبع الفرض الذي وضعه إلى نهايته، وإذا به يقول: إنه إذا كانت الغرائز تهدف إلى العودة بالكائن الحي إلى أحواله السابقة فلا بد أن في الإنسان نزعة تهدف إلى العودة به إلى الحالة السابقة لكل الأحوال، ألا وهي حالة المادة الجامدة، أي أن الموت هو غاية كل كائن حي، والحياة تؤدي آخر الأمر إلى الموت وتسعى إليه، والكائن الحي يسمى حينئذٍ نحو السكون، ذلك السكون الكامل الذي ينتهي إليه إذا ما وصل إلى حالة المادة الجامدة، وربط هذا بعمليات الهدم والبناء في الجسم وذهب إلى أن عملية الهدم هي التي تقرر مصير الكائن آخر الأمر.

والإنسان عند سارتر يثبت وجوده عن طريق الفعل، فالفعل هو محاولة لتفسير الحالة الراهنة لتحقيق حالة أخرى مغايرة، فيه إلغاء لشيء وإثبات لشيء آخر، وليس أى سلوك يسلكه الإنسان فعلاً، فقد نرى الكرسي يقع، أو إنساناً يتزلق، فهذا سلوك وليس فعلاً، لأن الفعل قدرة على تغيير أوضاع تؤثر فى عالم الموجودات، وقد يضيّق نطاق الفعل وقد يتسع، قد يكون تحية عابرة، وقد يكون معركة تقتل فيها مدينة بأسرها، وسارتر لا يقيم قيمة الفعل بما يترتب عليه من نتائج، وإنما المهم عنده كما هو عند سابقه كانط أن يصدر الفعل عن حريتنا وعن إرادتنا، فالفعل الإنسانى يفترض الحرية وهو تعبير عنها، وينتهى سارتر إلى القول بأن الحرية ليست مجرد صفة للوجود الإنسانى، بل إنها قوام هذا الوجود، وقد يحاول الإنسان أن يهرب من حريته ومسئوليته، يحاول أن ينكر ذاته، ويرفض أنه موجود للماتة على حد تعبير سارتر، ويسعى لإيهام نفسه بأنه موضوع وشىء كباقى الأشياء، ولكن مثل هذا الشعور يسميه سارتر بخداع النفس أو سوء الطوية *self-deception-mauvaise foi*، ويذهب سارتر فى إثبات الحرية للذات الإنسانية إلى حد القول بأن الإنسان حتى فى حالة عدم وعية بحريته وتخليه عن إرادته فلنما يكون حراً، ذلك لأنه قد اختار عدم الاختيار، إنه الكائن للمحكوم عليه بالحرية وهو لا يستطيع أن يهرب من حريته، لذلك يتسع مفهوم الحرية عند سارتر ليشمل الشعور والعاطفة بالإضافة إلى الفكر الواعى، وليس هناك شروط لتحديد أى الأفعال خير من غيره إلا مقدار صلورها عن حرية فاعلها، وليس هناك أسوأ من حالة التkovس عن المسؤولية وتخلي الذات عن حريتها حين تقبل كل ما هو معطى لها جاهز، ولقد استطاع سارتر أن يوضح هذه النظريات من خلال أدبه الروائى والمسرحى، وليس أدل على ذلك مما ذهب إليه فى مسرحية الجلسة السرية *Huit clos - No exit* من افتراض ثلاث شخصيات قد تخلصوا جميعاً عن حريتهم، وقبلوا أن يكونوا ما أرادهم غيرهم، وهم بعد موتهم يواجهون ماضياً ثابتاً لا يمكن تغييره، لأنهم قبلوا أن يتحولوا إلى أشياء، وهم لذلك أنذل، أى: من ذلك الصنف

الذى قد غفل عن خزيته وبعد فوات الأوان لا يستطيع أن يغير ما قد فاتته، وعلى العكس من ذلك يصور في شخصية أوريس في مسرحية الذباب أبطل الوجودى بالمعنى الأتم الذى يقبل أن يتحمل مسئولية فعله إلى النهاية وهو راضٍ عن فعله مهما وصفه الآخرون، ذلك لأنه يدرك أنه حر، لأنه إنسان، وعليه أن يتحمل تبعات هذه الحرية لا يلقيها على إله وعلى قدر على نحو ما كانت تذهب الأسطورة اليونانية المستمدة منها الأحداث.

والى مثل هذه الدعوة تنتهى فلسفة ألير كامى (1913-1960) Albert Camus فى التمرد، فالتمرد عند كامى تجربة فردية أقرب ما تكون إلى حالة القلق الصادر عن مواجهة عالم لا معنى له، عالم عبث لا معقول، وقد استطاع كامى أن يقدم نماذج للتمرد الذى ينتهى إلى التدمير والعلمية فى شخصيات مسرحياته، ومن أوضحها شخصية مارتا فى موحية «سوء تفاهم Le malentendu وكاليجولا فى المسرحية التى اتخذت هذا الاسم، إن تمرد مارتا تمرد بسيط، فهى تعيش من العمل الملل بفندق بشيكوسلوفاكيا، وهى تمرد على حياة لا تستحق أن تعيشها، وتعرف أن الحياة يمكن أن تكون أجمل، فستفقد مع أمها على قتل بعض النزلاء، وتشاء المصادفة أن تقتل أخاها الذى جاء إلى الفندق متخفياً، وبعد الجريمة تمسك مارتا بجريمةها، وتبررها بأنها قد فعلت ما كان يجب أن يعمل، أما كاليجولا فهى أيضاً شخصية إنسان عاش الجانب السلبى من تمرده، كانت سعادته فى حبه لاخته التى عاشها معاشرة الأزواج، وتحطم سعادته بموتها، ونتيجة لذلك ولأن العالم لا مبرر له ولا تفسير له وليس معقولاً فقد الأمل فى السعادة إذ ليس هناك إلا حقيقة واحدة هى لا معقولة العالم وعبثيته وعليه أن يقبل هذه اللا - معقولة، وتبدأ مهزلة أفعاله بالتجويع والقتل والاغتصاب، فيأتمر الشيوخ ويتفقوا على قتل الإمبراطور، فيسخر من تفكيرهم ومن ظنهم أن للعالم والحياة معنى، وأنه باختفاء كاليجولا، سوف ينتهى العبث، لكن «شيريا» المتمرد على الظلم يقدم صورة أخرى للتمرد مختلفة عن تمرد كاليجولا، ويتضح هذا حين يسأله كاليجولا عن أسباب تمرده، فيجيبه بأنه يعرف أن حرية الإنسان

قد تدعوه إلى أعمال لا - معقولة، ولكنها ضرورية، ويرى أن اختفاء كاليجولا من هذا النوع من الأفعال، إنه يشارك كاليجولا رأيه في لا - معقولة العالم، ولكنه يرى أن الإنسان شيء آخر غير العالم إذ له حرية، ويدرك كاليجولا خطأه في النهاية، فقد انتهى تمردة إلى الإخفاق والسلبية، لأنه لم يحط بأبعاد الحقيقة ولم يحقق مفهومه الصحيح، إن تجربة التمرد تضع الإنسان إزاء عالم لا معنى له، غير أنه لا يظل سلبيا إزاء هذا العالم، وإنما يكتشف قيمته حين ينخرط في تجربة التمرد، وقد نجح كامي في إقامة نظريته الجمالية على أساس من فلسفته في التمرد، ففي حضن التمرد تنشأ القيم كلها سواء كانت اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية، والإنسان المتمرد بالأصالة فنان، لأن الفن كالتعمد لا يقبل الواقع، ويتلقاه بسلبية، ولا ينصرف عنه، وإنما هو علاقة جدلية بالواقع، إنه محاولة تحويل له وتضمينه أسلوبيا معينًا.

يتضح عما سبق أن أثر الاتجاه الوجودي لا يسود فلسفة القرن العشرين فحسب، بل يمتد فيلون أدبه ونقده، وبعد جان بول سارتر على رأس مدرسة في النقد الأدبي استطاعت أن تحدد مهمة الأدب ودوره في التأثير على حرية الأفراد وأودع كتابه (ما هو الأدب؟) تفرقة الحاسمة بين فن الكتابة وسائر الفنون الأخرى من شعر وتصوير وموسيقى، وعنده أن الشاعر شأنه شأن المصور والموسيقى يتفعل بالكلمة كما يتفعل المصور والموسيقى باللون والصوت، لأنه لا يعامل هذه الوسائط معاملة الرموز بل معاملة الأشياء، إن الشاعر ومثله المصور والموسيقى لا يسعى أن يدرك ما وراء مادته الوسيطة من معانٍ، أما الكاتب فهو على العكس من كل هؤلاء، عليه أن يختار موقفًا محددًا يلتزم فيه بقضية معينة، إنه يؤثر على إرادة الآخرين وحريرتهم، كذلك عنى سارتر في مقالاته النقدية بتقييم أعمال مشاهير أدباء عصره، فعنى عناية خاصة بوليم فوكتر وفرنسوا موريك وجون دوس باسوس والبير كامي وفرانس كافكا والشاعر بودلير والمسرحي جان جينيه، غير أنه عما لاشك فيه أن آراءه في الأدب والنقد ليست في الواقع بأراء مستقلة عن نظرياته في علم الجمال، وإن ما يحتاج لعناية خاصة هو اكتشاف أوجه الارتباط بين هذه الآراء في النقد الأدبي وبين نظرياته في الفلسفة بعامة وعلم الجمال بوجه خاص.

ولعل مما يوضح هذا الارتباط تحليله لأدب الروائي الأمريكي جون دوس
باسوس John Dos Passos.

ولقد قدم جون دوس باسوس أهم إنتاجه الأدبي خلال الحرب العالمية الأولى،
وكان هذا الإنتاج الأدبي نصب عيني سارتر حين كان يصعد كتابته ثلاثيته «دروب
الحرية» إبان الحرب العالمية الثانية، واكتشف سارتر أصالة دوس باسوس وتجليده في
الرواية، ورأى الثورة التي أتى بها هذا الفن، إنها تلخص في تشبيه فن الرواية
بالمرأة، يقول: إن الرواية مرآة أو مجرد انعكاس Reflexion يقتصر على أن يرينا
الأشياء ولا يحمل نفسه طاقة تفسيرها أو التعليق عليها، والمؤلف كذلك ليس من
مهمته تفسيرها أو التعليق عليها، ذلك لأنه لا يبنى ربط الأحداث ولا تنظيمها وإنما
مجرد تقديمها، ولذلك لا يعنى دوس باسوس بتقديم ما يمكن أن ينطبق على جميع
الناس، بل على العكس من ذلك يعنيه التفرّد والسمات الخاصة الفردية في بابها،
ذلك لأن الحرية هي السمة الوحيدة للشخصية.

ويستخلص سارتر من فن دوس باسوس تصوراً جديداً للرواية، لأنه حين يشبه
الرواية بمرآة يترتب على ذلك أن المرآة سطح بلا أعماق، وكل ما تقدمه الرواية هو
مجرد انعكاس وتتابع للأشياء والأحداث، وليس على المؤلف أن يفسر أو يقنن أو
يعلق، لأنه ليس ثمة خطة مسبقة يرتب المؤلف عليها الأحداث، وإنما ترى الأحداث
وتتوالى كما تتوالى حالات الوعي في شعور الإنسان بغير أن نفترض وراء الوعي
conscience ذاتاً Ego، قائمة بنفسها، على هذا النحو يستعين سارتر بفن الرواية
الحديثة ليفسر فلسفته في الوعي.

ولقد كان محور فلسفة سارتر في الوعي هو ورفضه ما قد ذهب إليه
الفلسفة التقليدية من ديكاوت إلى هوسرل من القول بوجود الذات L'Ego
(The self)، كتركيب سابق على الوعي، وقد كانت هذه هي القضية التي أثارها في

مؤلفه ترنسندنتالية الأنا، فمنهج سارتر الفينومينولوجى يبين استحالة تجاوز الفكر المعطى له مباشرة من الوعى، أى: استحالة اجتياز حالات الوعى إلى القول بوجود ذات قائمة وراءه، وإلى مثل هذا المعنى ذهب جون جوس بأسوس حين أنكر على المؤلف فى الرواية أن يفترض تركيا مسبقاً لما يعرضه من أحداث.

والخلاصة أن رفض سارتر إثبات وجود الذات وراء الوعى هو ثورة وانقلاب يقابله فى الأدب ذلك الانقلاب الذى أتى به جون دوس فى الرواية الأمريكية.

ولأن الوعى عند سارتر هو ما ليس هو، أى: مالا يثبت أو يجمد على حال واحدة، فإن أقرب شئ يشير إليه هو ذلك الوجود الذى يتجاوز ثبات الواقع وجموده، إنه وجود التخيل، فتعلق الوعى بمثل حجر الزاوية فى فلسفة سارتر الجمالية.

والواقع أن اهتمام سارتر بحياة الخيال عند الإنسان إنما يرجع إلى أن الخيال حين يباعد بين الإنسان وبين عالم الواقع، إنما يكشف عن عالم آخر تمثل فيه الحرية بأكمل درجاتها، فوظيفة الخيال عند الإنسان تلخص فى أنه يقدم عالماً بديلاً للعالم الواقعى، ولذلك يرى سارتر فى الخيال قدرة على نفى الواقع، وهى القدرة الأساسية التى تميز الوعى عند الإنسان، فما قدمه فى مؤلفه الخيال من آراء عن الوعى إنما تمثل مقدمة أساسية لما قدمه بعد ذلك فى كتابه الرئيسى «الوجود والعدم».

ولقد كانت أول عناية سارتر بالخيال فى مؤلفه «الخيال» عام ١٩٣٦ l'imagination، وقد وجه فى هذا الكتاب نقده للنظريات السيكلوجية، وفضل عليها منهج هوسرل الفينومينولوجى الذى وضع فيها أنه لا بد للخيال من أن يتعلق بموضوع، لقد كتب سارتر عن الوجودية باعتبارها «منهجا إنسانيا»، وأوضح أن القضية المشتركة لدى كل الوجوديين هو الاعتقاد فى أن الوجود يسبق للماهية، وأن المرء حر، فهو يوجد أولاً، ثم يكون نفسه باختياره للفعل، إلا أن هيدجر كتب بعد ذلك بعامين رسالة عن المنهج الإنسانى Letter on Humanism متمسكاً فيها بوضوح عن سارتر

ومن الوجودية، ويمكن إرجاع موقف هيجل هذا ليس فقط لاختلافه عن سارتر، وإنما للتفسير الذى طرأ فى فكره هو ذاته فى اتجاه يبعد به عن الوجودية متجها إلى ما يمكن أن نسميه فلسفة الوجود العام.

لقد انصب اهتمام سارتر على الإنسان وعالمه، رافضا الثنائيات القديعة القائمة بين جسم وعقل، بين عقل ومادة، بين ضرورة فيزيائية وإرادة حرة، بين واقع وظاهر، على أسس أنها كلها تمثل كلا واحدا.

إن سارتر يهتم مثله فى ذلك مثل ميرلوبونتي بالإجابة عن السؤال: كيف نصف التفاعل بين الإنسان والعالم، بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته؟ وهو جوهر مشكلة الحرية، فإذا كان الناس يتصرفون بناء على بنية العالم، فما مصير حريتهم؟ وهى تلك الخاصية المميزة لهم عن الوجودات فى ذاتها أو الوجودات غير الواعية.

وتقترب الحرية عند سارتر بالقلق، فالإنسان يخلق قيمه الخاصة، ويواجه مواقف دون سند، لهذا يشعر بالهجر الذى يؤدى إلى القلق، ومن الأسباب المؤدية إلى القلق أيضا الإحساس بالالتزام، ليس أمام النفس فحسب، وإنما أيضا أمام الآخرين، فالحياة تبدأ عندما يدرك الإنسان وحدته وعزلته وأنه يصنع مصيره بيده، والحرية عند سارتر ليست الحرية المجانية التى تبعث على الغشيان وإنما هى الحرية الملزمة، فعلم الالتزام يجعل الحرية تفقد أهم مقوماتها، والواقع أن سارتر قيد الحرية بالالتزام والمسئولية بالإضافة إلى اختيار الذات لنفسها وللآخرين.

تلك هى التجربة الحية أو الموقف النهائى للمموس الذى عاينه سارتر بنفسه، فدفعه إلى القول بالحرية المطلقة التى تنشأ فى مواقف الجبر والقهر، وهى مواقف ليست مفروضة علينا، وليس فى مقدورنا تغييرها، كما تصورها يسيرز أن تكون، بل هى - عند سارتر - مواقف يعانى فيها الإنسان حرته من أجل أن يعمل على تغييرها والتحرر منها، فالذى يرضى بالموقف الحاسم على أنه مقدر ومكتوب، هو العبد، والإنسان لن يكون نفسه إلا بالحرية المتلزمة التى يكون بها مستولا، لا عن جماعته فقط بل عن البشر أجمعين.

لكن ما النتيجة؟ النتيجة هي: أنه مادامت «كل المواقف للعقدة التي تربط الموجودات الإنسانية بعضها ببعض، ما هي إلا تنويعات على هذين الموقفين (أى السادية والماسوشية) وموقف «الكره»؛ فما من مخرج هناك من دائرة الاخفاق، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب على الإنسان أن «يلتزم»، أو أن ينفس في موقف من هذين الموقفين؛ لأن حقيقته تقوم في مثل هذا «الالتزام» فحسب، وعلى هذا، فبعد إخفاق كل محاولة «لا تبقى للموجود لذاته سوى أن يعود إلى داخل الدائرة وأن يتأرجح وأن يتقلب إلى مالا نهاية من موقف إلى آخر من هذين الموقفين ولذلك فإن سارتر لا يمكن أن يدعى أن فلسفته فى الحرية، فلسفة ترنسندنتالية أنطولوجية، وإنما هو يزعم أن فلسفته - على العكس من فلسفة هيدجر (الذى ظل تحليله الوجودى فى حدود الأنطولوجيا الخاصة) - «مذهب»، أى مذهب وجودى، أى: وجهة نظر عامة *Weltanschauung* تشتمل على موقف محدد من الحياة والعالم، وتتضمن أخلاقا محددة ومذهباً فى الفعل.

آمون هو الأول،

والكون هو الثانى،

والإنسان هو الثالث.

آمون واحد،

والكون واحد،

ولهذا فإن الإنسان كالكون؛

لأنه كله خلق من أجزاء متعددة.

الخالق صنع الإنسان؛

ليشرف معه،

فإذا قبل الإنسان هذا الدور كاملا،

فإنه سيصبح وسيلة لنشر النظام فى

الكون.

يمكن للإنسان أن يعرف نفسه .
 ولهذا فإنه سيُعرف الكون ،
 ويبدأ في إدراك أنه حيوة
 لأمون وللكون .
 إنه يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى ؛
 لأنه يحمل الفكر ؛
 وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع
 الكون ،
 الذي هو الثاني بعد آمون .
 وأنه بواسطة الفكر ،
 يمكن له معرفة آمون .
 الإله الواحد .

الجسم الإنساني يحتوي على فكر خالص ،
 كما لو كان يتضمن حقيقة داخلية ،

تأوية وحماية ،
 حتى يمكن له الحياة في سلام .

الإنسان يحمل هذه الطبيعة الثنائية
 في جسده .

وأن جسده معرض للفناء ،
 وأن فكره لا يفنى .

الإنسان منجّل دائماً في السماء ،
 ولكنّه ، وليس عليك للقضاء والقدر .
 إنه يزفوح الجحش بعدد :

مثل آية المزدوج الجنس .
إنه ساهد،
كمثل والده الساهد .
لا تزال الشهوات الجسدية تسيطر عليه،
وأنة صريع النسيان .
الإنسان هو الذى يحمل طبيعة
مزدوجة من بين الموجدات التى لها
روح .
جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»
هو كل لا يتقسم .
روحى وخالد .
والجزء الآخر خلق من المواد الأربع .
واحد أتى من الفكر الاول،
يحمل قوة الخالق،
ويمكن له أن يعرف آمون .
والآخر وضع فى الإنسان
عن طريق دوران السماوات .
الإنسان أكثر للمخلوقات قداسة،
ولا يقبل آمون مساعدة من أى مخلوق
سوى الإنسان،
متحدثا معه فى أحلام الليل،
مينا المستقبل له،
فى تخليق الطيور،
وفى جوف الحيوان،
وفى همسات السندبان .
جميع الكائنات الحية الأخرى،

يقم فيها جزء فقط من الكون:

الأسماك فى الماء،

والحيوان على الأرض،

والطيور فى الهواء.

يحمل الإنسان كل هذه العناصر،

ويدرك أيضاً السماوات،

وذلك عن طريق بصيرته.

يمكن القول دون تردد:

المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،

أو على الأقل مساوٍ لهم؛

لأن الملائكة لا يريدون إطلاقاً الخروج عن حدود دوائريهم.

ويهبطون على الأرض.

لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء،

كما يمكنه - زيادة على ذلك -

القيام به دون مغادرة الأرض.

وتستطيع قدرته الإحاطة بالمساحات

الشاسعة.

بمشيئة آمون،

جمع الكائن الإنسانى بين الخلود والفتاء.

عظيم ذلك الذى هو الخلود الصافى.

الإنسان روعة،

يستحق التقدير والاحترام.

إنه يحمل صفة من صفات الملائكة،

كما لو أنه واحد بهم؛

لأنه يعرف أن أصله من منبع نفسه.

إنه يرفع عينيه - في احترام - إلى
السما فوqe،

ويلزم الأرض تحت.

إنه كرم بهذا الوجود الوسط.

إنه يحب كل ما هو أدنى منه،

ومحبوب من كل ما هو أعلى منه.

وما دام واقفا من إلهه،

فإنه خلق طبيعته الفردية البشرية.

له مدخل إلى كل شيء.

حدة فكره

تصل إلى أعماق البحر.

ليست السماء بعيدة جدا

عن تناول عقله.

فطته السريعة تنفذ إلى العناصر.

الهواء لا يمكن أن يصيب نظرتة

العقلية بالعمى بضبابه الكثيف.

صعوبات الأرض لا تعوقه.

الماء العميق لا يمكن أن يلوث نظرتة.

الإنسان هو كل شيء.

الإنسان في كل مكان.

لا يتلقى الإنسان فقط النور من الحياة الخالدة،

وإنما يعطى أيضا النور.

إنه لا يصعد إلى الملائكة،

وإنما يكون الملائكة أيضاً .
وكما أن الروح داخل الإنسان
قد خلقها آمون على صورته،
فكذلك نحن على الأرض صنعنا
الملائكة على صورة إنسانية.
أليس هذا جديراً بالإعجاب؟
يوجد - إذن - هذا الثلاثي:
آمون، والكون، والإنسان.
جمع آمون الكون.
الكون ابن آمون.
الإنسان ابن الكون.
وابن ابن آمون، كما يقال.

آمون لا يتجاهل الإنسان،
وإنما يعلمه العلم بتمامه،
كأنه يود أن يعرفه الإنسان معرفة
كاملة،
ولهذا فإن هدف الإنسان وخلاصه
هو الرقى إلى السماء،
ومعرفة آمون^(٣).

ميلتون: الفردوس المفقود:

وهكذا سرعان ما قهر آدمُ
الشكوكَ التي كانت نشبت في قلبه، وغدا الآن
مدفوعاً، دون أن يُلتَبَّ، بالرغبة في معرفة
ما قد يشغل باله عن قريب، ألا وهو كيف نشأ

هذا العالم المرئي بأرضه وسمائه-لوك منزه،
 ومضى خلق، ومِمَّ خلُق، ولأى سبب من الأسباب،
 وماذا حدث داخل جفائِ عدن أو خارجها
 قبل عهد بالذاكرة، مثل شخص ما كاد يطفى غلته
 حتى عاد يتطلع إلى النهر الجاري
 إذ ألهمت نمتاته السائلة عطشه من جديد^(٨)،

ترجمة د/ محمد محمد عتاني

وحاضر أبداً) إلى كلمته بصوت مسموع :
 فلنصنع الآن الإنسان على صورتنا، الإنسان
 على مثالنا، ولنجعل البشر أسياداً
 للأسماك والطيور في البحر والهواء
 وللحيوان في الحقول، وللأرض كلها
 وكل راحف يزحف فوق التراب، وما إن قال كن
 حتى كُنت يا آدم! لقد صورك أيها الإنسان
 يا تراب الأرض، ونفث في فتحتك أنفك
 أنفاس الحياة؛ فعلى صورته هو
 خلقتك، في صورة الإله
 الصريحة فأصبحت نفساً حية.
 خلقتك ذكراً، ولكنه خلق زوجك^(٩)

الفردوس المفقود - ميلتون - ترجمة د/ محمد محمد عتاني

وقال شوقي:

ضُمِّي قِنَاعَكَ يَا سَعَادُ ، أَوْ ارْقَعِي
الضَّاحِكَاتُ ، الضَّاحِكَاتُ ، وَدُونَهَا
يَا دُمِي لَا يَسْتَرَادُ جَمَالَهَا
مَاذَا مَلَكَ سُلْطَانِهِ مِنْ وَقْفَةٍ
بَلْ مَا يَصْرُكَ لَوْ سَمَحْتَ بِجُلُوءِ ؟
لَيْسَ الْحِجَابُ لِمَنْ يَعْزُ مِنْأَلَهُ
أَنْتِ الَّتِي اتَّخَذَ الْجَمَالَ لِعِزِّهِ
وَهُوَ الصَّنَاعُ ، يَصُوعُ كُلُّ دَقِيقَةٍ
لَمَسَّتْكَ رَاحَتُهُ ، وَمَكَ رُوحُهُ
اللَّهُ فِي الْأَجْبَارِ : مِنْ مَتَاهِلِكِ
مِنْ كُلِّ غَنَاوٍ فِي طَوِيَةِ رَاشِدِ
يَتَوَهَّجُونَ وَيَطْفَأُونَ ، كَأَنَّهُمْ
عَلِمُوا ، فَضَاقَ بِهِمْ وَشَقَّ طَرِيقُهُمْ
ذَهَبَ (ابنُ سِينَا) ، لَمْ يَفْزُ بِكَ سَاعَةٌ
هَذَا مَقْصَالُ : كُلُّ عِزٍّ دُونَهُ
(فَمُحَمَّدٌ) لَكَ وَالْأَسِيحُ (تَرْجَلَا
مَا بَالُ (أَحْمَدُ) عَى عَنْكَ يَبَاسُهُ ؟
وَلِسَانُ (مُوسَى) أَنْحَلٌ ؛ إِلَّا عَقْدَةٌ
لَمَّا حَلَلْتَ (بَادِمُ) حَلَّ الْحَيَا
وَأَرَى النُّبُوَّةَ فَسَى ذَرَاكِ تَكَرَّمَتْ

هَذِي الْمَحَاسِنُ مَا غُلِقْنَ لِبَرْقِعِ
سِتْرُ الْجَلَالِ ، وَيَعُدُّ شَاوِي الْمَطْلَعِ
رَيْدِيهِ حُسْنُ الْمُحْسِنِ الْمُتَبَرِّعِ
لِلضَّارِعِينَ ، وَعَظْفَةِ لِلخُشْعِ ؟
إِنَّ الْعُرُوسَ كَتَبِيْرَةُ الْمُتَطَلِّعِ
إِنَّ الْحِجَابَ لِهَيْئٍ لَمْ يُنَمَّعِ
مِنْ مَقْظَرٍ ، وَلَيْسَ مِنْ مَوْضِعِ
وَأَذَقَ مِنْكَ بَنِيَّهِ لَمْ تَصْنَعِ
فَأَتَى الْبَدِيعُ عَلَى مِثَالِ الْمُبْدِعِ
نَضِيوُ ، وَمَهْتُوكِ الْمُسْوَحِ مُصْرَعِ
عَاصِي الطَّوَاهِرِ فِي سَرِيرَةِ طَبِيعِ
سُرُجٍ بِمَعْتَرِكِ الرِّيَّاحِ الْأَرِيعِ
وَالْجَاهِلُونَ عَلَى الطَّرِيقِ الْمُهَيَّعِ
وَتَوَلَّتْ الْحُكْمَاءُ ، لَمْ تَتَمَنَّعِ
شَمْسُ النَّهَارِ بِمِثْلِهِ لَمْ تَطْمَعِ
وَتَرَجَلَتْ شَمْسُ النَّهَارِ (لِيُوشَعِ)
بَلْ مَا (لَعِيْسَى) لَمْ يَقُلْ أَوْ يَدَّعِ ؟
مِنْ جَانِيكَ ، عِلَاجُهَا لَمْ يَنْجِعِ ؟
وَمَشَى عَلَى أَمْلَا السَّجُودِ الرَّكُّعِ
فِي (يُوسُفَ) ، وَتَكَلَّمَتْ فِي الْمُرْضَعِ

بِإِبْلَائِي مِنَ الْيَمَانِ الْمُنْعَمِ
وَحَلَّتْهُ فِي قَلْبِي الْجِبَالُ الْمُنْعَمِ
رَفَعَ الرَّحِيْقُ وَسِرَّهُ لَمْ يُرَفَّعْ
أَتَرَعَنْ مِنْكَ ، وَمَتَزَلَا لَمْ تَتَرَعْ
وَحَلِيَّةٌ مَعْمُورَةٌ (بِالْتِمِ)
وَحَظِيْرَةٌ مَحْرُومَةٌ لَمْ تَوَدَّعْ
لَمْ تَخْلُ مِنْ بَصَرِ اللَّسِيْبِ الْأَزْوَعِ
قَصَرَ الْحَيَاةُ ، وَحَالَ وَشَكَ الْمَصْرَعُ
لَمْ تَحْضَنْ الدُّنْيَا ، وَلَمْ تَتَرَعَّعْ
هُمُ حَاطِطُ الدُّنْيَا ، وَرُكْنُ الْمَجْمَعِ
شَاوَرُ (الرَّئِيسِ) وَكُلُّ صَاحِبِ مُنْصَعِ
فِي الْعَالَمِ الْمُتَقَاوِتِ الْمُتَنَوِّعِ

وَسَقَتْ (عَرِيْشَ) عَلَى لِسَانِ (مُحَمَّدٍ)
وَمَشَتْ (بِمُوسَى) فِي الظَّلَامِ مُشَرَّكَ
حَتَّى إِذَا طُوِيَتْ وَرِثَتْ خِلَالَهَا
قَمَمَتْ مَنَازِلُكَ الْحُطُوطُ : فَمَتَزَلَا
وَخَلِيَّةٌ بِالنَّحْلِ مِنْكَ عَمِيْرَةٌ
وَحَظِيْرَةٌ قَدْ أُوْدِعَتْ غُرَّرَ الدُّمَى
نَظَرَ (الرَّئِيسِ) إِلَى كَمَالِكَ نَظَرَةً
فَرَأَاهُ مَتَزِلَةً تَعْرِضُ دُونَهَا
لَوْلَا كَمَالُكَ فِي (الرَّئِيسِ) وَمِثْلِهِ
اللَّهُ ثَبَّتْ أَرْضَهُ بِدَعْمَائِهِ
لَوْ أَنَّ كُلَّ أَخِي يَرَاغُ بِبَالِغِ
ذَهَبِ الْكَمَالِ سُدَى ، وَضَاعَ مَحَلَّهُ



فِي عَمَامِرٍ ، وَأَشِعَّةٌ فِي بَلَقَعِ
شَتَّى الْأَشِعَّةِ ، فَالْتَقَتْ فِي الْمَرْجَعِ
دَكَا ، وَمِثْلُكَ فِي الْمَنَازِلِ مَا نَعَى
وَبَكَتْ فِرَاقَكَ بِالْأَمْسُوعِ الْهَمْعِ
تَعَلَّى الْجِبَالُ ، وَلَيْتَهَا لَمْ تَقْطَعْ
يَدَ الشَّبَابِ عَلَى الْمَشَبِّبِ مُرَقِّعِ
يُؤَيِّبُ الْمُعْتَمِلُ ، أَوْ لِبَاسُ الْمُرَقِّعِ ؟
وَالْحَزَنُ أَكْثَرُ إِنْ لَمْ يَتَرَعْ

يَا نَفْسُ مِثْلُ الشَّمْسِ أَنْتِ أَشِعَّةٌ
فَإِذَا طَوَى اللَّهُ النَّهَارَ تَرَاجَعَتْ
لِمَا نَعَيْتِ إِلَى الْمَنَازِلِ غُودِرَتْ
ضَجَّتْ عَلَيْكَ مَعَالِمًا وَمَعَاهِدًا
أَذْنَتْهَا بَنَوَى ، فَقَالَتْ : لَيْتَ لَمْ
وَرِدَاءُ جُتْمَانٍ لَيْسَتْ مُرَقِّعِ
كَمْ بِنْتُ فِيهِ ، وَكَمْ خَفِيْتُ ، كَيْفَ
أَسَمَيْتِ مِنْ دِيْبَاجِهِ ، فَتَرَعْتِ ؟

فَزَعَتْ وَمَا خَفِيََتْ عَلَيْهَا غَايَةٌ
ضَرَعَتْ بِأَدْمَعِهَا إِلَيْكَ ، وَمَا دَرَتْ
أَنْتِ الْوَفِيَّةُ ، لَا الذَّمَامُ لَدَيْكَ مَذْ
أَزْمَعَتْ ، فَأَنْهَلَتْ دُمُوعُكَ رِقَّةً
بِمَا أَنْ الْآحِبَّةُ يَوْمَ بَيْنِكَ كُلُّهُمْ

لَكِنَّ مَنْ يَرِدُ الْقِيَامَةَ يَفْزَعُ
أَنَّ السُّفِيَّةَ أَقْلَمَتْ فِي الْأَدْمَعِ
مَوْمٌ ، وَلَا عَهْدُ الْهَوَى بِمُضِيعٍ
وَلَوْ اسْتَطَعَتْ إِقَامَةَ لَمْ تُزْمَعْ
وَدَعَيْتِ بِالْمَاضِي وَالْمُتَرَقِّعِ^(١٠)

صلاح عبد الصبور: الظل والصليب^(١١):

-١-

هذا زمانُ السَّامِ
نفخُ الأراجيلِ سَامِ
ديبٌ فخذِ امرأةً ما بينَ إلَيَّ رَجُلٍ...
سَامِ
لا عمقَ للآلَمِ
لأنه كالزيتِ فوقَ صفحةِ السَّامِ
لا طعمَ للنتَمِ
لأنهم لا يَحْمِلُونَ الْوَرْدَ إِلَّا لَحْظَةً...
ويهبطُ السَّامِ
إنسانُ هذا العصرِ سَيِّدُ الْحَيَاةِ
لأنه يعيشُها سَامِ...
يَزْنِي بِهَا سَامِ...
يَمُوتُهَا سَامِ...
يَسْأَلُهُمْ مَنْ رَأْسِهِمْ إِلَى الْقَبْرِ

طهارة يفضاه تنبتُ القبورُ في مغاورِ النّلم
تلفنُ فيها جثثُ الافكارِ والاحزان، مِنْ
ترايبها...

يقومُ هيكلُ الإنسان
إنسانُ هذا العصر والاولان
«أنا رجعتُ من بحارِ الفكرِ دونَ فكرٍ
قابلي الفكرُ، ولكني رجعتُ دونَ فكرٍ
أنا رجعتُ من بحارِ الموتِ دونَ موتٍ
حين أناني الموت، لم يجدَ لدى ما يُميته،
وعُدتُ دونَ موتٍ

أنا الذي أحيا بلا أبعادٍ
أنا الذي أحيا بلا آمادٍ
أنا الذي أحيا بلا أمجادٍ
أنا الذي أحيا بلا ظلي... بلا صليبٍ
الظّلُ لصُ يسرقُ السعادةَ
ومنَ يعيشُ بظله يمشي إلى الصليبِ، في نهايةِ
الطريقِ
يصلبهُ حزنُهُ، تُسملُ عيناهُ بلا بريقٍ
يا شجرَ الصفصافِ: إنَّ ألفَ عُصنٍ من عُصونِكَ
الكثيفِ

تنبتُ في الصحراءِ لو سكبَتُ دمعَتينِ
تصلبني يا شجرَ الصفصافِ لو فكرتُ
تصلبني يا شجرَ الصفصافِ لو ذكّرتُ

تصليبي يا شجر الصفصاف لو حَمَلْتُ ظِلِّي فوق
كُنْفِي، وانطلقت

وانكسرت

أو انتصرت

لست أدري لماذا - لماذا -

لست أدري لماذا

تطير روحى المرأة

بجناح قلبي مجنون فوق البحر.

وكلُّ غَالٍ عَلِيًّا

يطويه حبي طيًّا

بجناح الرعب، فوق الموج. لم ذا؟ ما السر؟

فكرى طائرُ نورس،

تذروه الريحُ بكلِّ سماء

ويميلُ يميلُ مع الأنواء

فكرى طائرُ نورس.

سكرانُ بالشمس

نشوانُ بالحرية

تدفعهُ الفطرة، فى هذا الأفق، غير المحلود

ونسمة الصيف

فوق المياه الشُّقْر

تحمِلُهُ فى لطف، بين الكرى والصحو

وقد يصيحُ بحزن

فيَفْزَعُ الملاحُ

للريحِ يُسَلِّمُ امرء، فتارةً يعلو، وتارةً يهبط

ويرفعُ الجناحُ
يَدْمَى من الجراحِ
ويطلقُ الصياحُ
فيجفلُ الملاحُ
لست أدري لماذا
تطيرُ رُوحى المرأةُ
بجناحِ قلقٍ مجنونٍ فوق البحرِ
وكل غال غلياً
يطويه حبي طياً
بجناحِ الرعبِ، فوق الموجِ، لم ذا؟ ما السرُّ؟^(١٧).
«الآثير» - مالارميه:

فى الآثير الأبدى تناقضٌ قرير
يُرْهِقُ، مع أنه جميلٌ مُدِلٌّ كالزهورِ
والشاعر العاجز يلعن عبقريته
عبر صحراء قاحلة من الآلامِ
هاربٌ، عينه مخمضة، أحسُّ أنه يرنو
بقوة تكبى الضمير الهائلة،
تَسْفُ وتُعْفِرُه
فإلى أين الهرب يا نفسى الفارغة؟
ويا له من ليل دامي حائر.
ولتَرَمَ الحرقُ، لتَرَمَ على هذه الإهانة المشيرة.
اصمَدُ وانبعثَ إليها الضبابُ
واسكب رمانك الرتيب بخرق
وأسمال من الغمام والغيوم فى السحب

والتي ستُفرّقها المستنقعات المتجمّعة في فصول الخريف
وابتَن سقفاً كبيراً من الصمت
وأنت اخرج من المستنقع اللبّيني الذي يهب النسيان
والتقط الكأس والقصبات الشّاحبة .
ويا أيها السّامُ العزيز
لكي نشدّ بيد لا تتعبُ
الثقوبَ الكبرى التي تحدّثنا الطيور .
مداخِنُ المنازل الحزينة
تنفضُ الدخانَ ، وتساقط قلادة الدخان
كمثل سجن تاه ، يطفئ في رخاته السوداء
الشمس الماتية الصفراء على الأفق
السماء ماتت ، وإليك أسعى أيّها المادّة
فامنحني نسيان المثل القاسي والحطّينة .
أعط هذا الشهيد الذي أتى ليضطجع
في المقام الذي تضطجع فيه البهائم الإنسانية
لأنني أريد ذلك ، ولأنّ دماغي الفارغ
كقارورة مساحيق مرميّة عند قدَمي الجدار
لم يعدّ لديه القدرة على إغواء الفكرة المعولة
ولذلك أريد أن أتناوب وأن أسعى إلى موتٍ غامض .
الأثير يتصرّ عبثاً وإنّي أسمعُه يفتّ
في الأجراس وروحي تنقل صداه
لكي يضاعف من خوفي
ومن ذلك المعدن الحي ، تخرجُ الصلواتُ والتهاليل الزرقاء
إنه يجري ويسير في الضباب القديم

ويجتاز احتضارك الموروث كالسيف الذي لا يَنبُو
وَأَيْنَ الْمَهْرَبُ فِي الثَّوَرَةِ اللَّامِجِلِيَّةِ وَالنَّائِهَةِ
إِنِّي مَسْكُونٌ بِالْأَمِيرِ، الْأَمِيرِ، الْأَمِيرِ^(١٣).

الفصل الثاني

مفهوم الإنسان في النظرية المثالية / الرومانسية

لو كان لى قدرة رب مجيد خلقت هذا الكون خلقاً جديداً
يكون فيه غير دنيا الأسى دنيا يعيش الحر فيها سعيد

«رياحات الحيام»



إنه (الإنسان) يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى؛

لأنه يحمل الفكر،

وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع

الكون،

الذى هو الثانى بعد آمون.

وإنه بواسطة الفكر،

يمكن له معرفة آمون،

الإله الواحد.

ولكنه طريق صعب بالنسبة للروح

أن تغادر الجسد،

وتكون الخطوة الأولى للروح

هى أن تدخل فى صراع مع نفسها

مثيرة حربا داخلية.

إنه صراع الواحد ضد الثنائية؛

فجانب يسعى إلى الوحدة،

وآخر يسعى إلى التقسيم^(١).

إن الدور الأساسى الذى قام به ديكرت فى تاريخ الميتافيزيقا الغربية يتمثل فى
لم يعد ينظر إلى الإنسان كما كان ينظر إليه فلاسفة العصور الوسطى، على أنه
خلوق، يتلقى اليقين من عل، من الله، بل أصبح الإنسان - فى نظره - ذاتا تهب

الحقيقة لكل شيء، فهو مقر الحقيقة واليقين وهذه النظرة إلى ديكارت ليست وقفا على هيدجر وحده، فقد سبقه إليها - كما أشار هو نفسه - هيجل عندما قال عن ديكارت في «محاضراته عن تاريخ الفلسفة»: «الآن وقد وصلنا لأول مرة إلى فلسفة العالم الجديد والتي تبدأ بديكارت، فمعنا ندلف إلى فلسفة تقف على قدميها، فلسفة تدرك أنها تأتي من العقل، وهذا الإدراك أو الوعي بالذات ما هو الا لحظة جوهرية للحق أو الحقيقي، فهناك نستطيع أن نقول بحق: إننا مع أنفسنا، ونستطيع أخيرا أن نصيح، مثلما يفعل البحار بعد رحلة طويلة في بحر هائج: الأرض... والمبدأ الأساسي في هذه الفترة الجديدة هو الفكر، هو التفكير الذي ينبثق من ذاته»^(٢).

وبهذا صار الإنسان كما يقول (توت) أو نحوتى:

بفضلك

صُبَّور شكل في داخلي -

لم يصنع من المادة -

تخلل إلى جسد لا يفنى.

لقد ولدت من جليد في فكر،

وشكل جسماني

كان قد تركتى.

لم أعد مادة

محسوسة ملونة،

مع أبعاد خاصة.

أنا بعيد عن كل ما يرى

بكل بصر جسماني.

لم أعد مرثيا

لمثل هذه العيون.

أنا وسيلتك.

الفكر وهو وترُّك،
وحكمتك تقطف موسيقى منى
أغنى أغنية من روى؛
لأن حبك نالنى.
لقد صنعت منى مخلوقاً جديداً،
ولم أعد بعد أرى بعين جسمانية،
ولكن مشاهدة بالفكر.

(محرر من ١٨٧ - ١٨٨)

والصراع الانساني والمحاولات الانسانية حركتها رغبة فى تحويل وضعنا الانطيقى (التجريبى) وجعله وضعاً أقل إمكاناً ونقصاً، وانتقالنا من الشئ إلى الشخص، ومن الشخص إلى المطلق، ومن الحالة إلى الفعل، دليل على تناهينا وشوقنا إلى اللامتناهى، فضلاً عن أن التطور أو النمو الشخصى يحدث فى الزمان، الذى ما هو إلا أداة وضعت تحت تصرفنا من أجل أن نحول الحالات السطحية للموعى إلى حقيقة عينية مشخصة متكاملة، إننا نعيش فى الزمان لكن صوب السرمدية، فزمانيتنا لا تكفى بل السرمدية هى التى تحثنا على أن نتزع نحو الفعل الخالص المحض والوجود المطلق.

درس أفلاطون النفس الإنسانية وله فيها آراء تعتبر الأساس للمذهب المثالى. فيقول: النفس الإنسانية كنفس العالم هى علة حركته؛ ولها اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس، وهى تنقسم إلى قسمين: الجزء الأعلى أو الأرقى وبه العقل، وهو الذى يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة؛ وهو أبدي لا يفنى، والقسم الثانى، القسم اللا عقل، وهو يتجزأ ويفنى، وهذا القسم ينقسم إلى جزئين: الجزء الشريف، والجزء الوضع، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة، حب الشرف وكل العواطف النبيلة، والجزء الوضع يتعلق به الشهوات البهيمية، والجزء الأول له اتصال بقسم العقل؛ ولكنه يختلف عنه بأنه غريزى لا يصدر منه الشئ عن تفكير، ومركز

قسم العقل الرأس؛ ومركز الجزء الشريف من القسم اللا عاقل القلب، ومركز الجزء الوضع أسفل البدن، والإنسان وحده هو الذى له قسمان، والحيوان له النوعان من القسم الثانى، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثانى، والذى يميز الإنسان عما عده هو قوة التفكير.

وقد ربط أفلاطون نظريته فى أبدية النفس وأوليستها بنظريته فى المثل بمسألتين مهمتين: وهما التذكر والتناسخ.

أما التذكر، فقد قال: إن كل معارفنا ليست إلا تذكراً لما كانت تعلمه النفس عندما كانت تعيش فى عالم المثل قبل أن تحل بالجسم، وليس معنى أفلاطون بالمعارف، ما يشمل المدرجات الحسية مثل: إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما معنى ملاحظته من أن للقضايا الرياضية كـ $4 = 2 + 2$ ومجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين، ونحو ذلك، فطرية فى النفس لم تكسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين.

ويذلك اقترَب أفلاطون من النظرية الحديثة التى تفرق بين العلم الضرورى والعلم المكتسب، وهى النظرية التى وضعها، «كانت»، وملخصها أنك إذا نظرت إلى نظرية رياضية مثل: $4 = 2 + 2$ فليس معناها أن شيئين وشيئين تساوى أربعة أشياء، بل هو معنى مجرد يجب أن يكون، وبعبارة أخرى: إنك لم تستفد هذا من الاستقراء؛ بل إن العقل علم بذلك من غير استقراء؛ ويحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها $2 + 2 = 5$ ، وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر، فإن هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه، بل العقل نفسه، يجوز وجود ذهب أزرق، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده فى الخارج، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية؛ والثانية قضية مكتسبة.

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال: إننا نحمد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة، وإستتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة، ولا يقال: إن المعلم يعلمها للطفل

فيتعلمها، بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بها، وشعر أن المعلم يميلها ولكنه كشف الغطاء عنها، واستدل على ذلك بأن سقراط حاول طفلاً رقيقاً لم يتعلم من قبل رياضة، وما كان يعرف شيئاً عن المربع فبسؤال سقراط له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع، ولم يلقته شيئاً، ولم يزد عن أن سألته جملة أسئلة، قال أفلاطون: وإنما لم نتذكر المعلومات من أنفسنا بسهولة واحتجنا إلى معلم أو نحوه يذكرنا لأن حلول النفس بالجسم واشتغالها به عاقها عن التذكر السريع.

يقول أفلاطون: إن سلوك الإنسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة: الشهوة والعاطفة والعقل، أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهي مستودع النشاط، وأما العاطفة فمقرها القلب، وهي تزود الإنسان في سعيه بالقوة والحرارة، وأما العقل فهو في الرأس، وهو ريان السفينة يهديها إلى سواء السبيل.

وهذه القوى الثلاث موجودة في كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة، فمن الناس من يكاد يكون شهوة مجسدة تضيول بجانبها العاطفة والعقل، وهؤلاء ينغمسون في الحياة المادية انغماساً، ومنهم تتكون الطبقة العاملة في الأمة، ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور، كالمحارب الذي يقاتل من أجل الانتصار وكفى، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغميمة أم لم يظفر، وهؤلاء يكونون الجيش والأسطول، وفريق ثالث قليل العدد جداً لا يستمتع في الحياة إلا بالتكبير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها، وهؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة، فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون في ميادين القتال، فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها.

وهذه القوى الثلاث تتصل بعضها ببعض أشد الاتصال.

رأينا نظرية المثل تتضمن القول بأن النفس موجودة قبل اتصالها بالبدن، من حيث إن هذه المثل ليست بتحقيقة في التجربة بما هي مثل ولا مكتسبة بالحواس، فلا بد من قوة روحية تعقلها، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها في عالم يماثلها، ورأينا تفسير الحركة

يرجع إلى مبدأ غير مادي يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال، وعلى كل جسم بالخصوص، وإذن فللإنسان نفس، وقد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناصر المولفة للبدن، وليس لها وجود ذاتي، وإنما هي كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار، ولكن التوافق والنغم نتيجة، والنتيجة لا تباين المقدمات، والنفس تدبر البدن، وتتحكم في الأعضاء، وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تسامق عناصره وطبائعه، فليست نغما، ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم، وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة.

على أن رأى أفلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض، ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يصف النفس تارة بأنها فكر خالص؛ وطورا بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم؛ دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين، ولا أيتهما الأساسية، كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم، فتارة يعتبرهما متميزين تمام التمايز، فيقول: إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر)، ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه؛ وأنها هي التي تقهره وتعمل على الخلاص منه دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم، وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين، وفي الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل: هل يفعل الإنسان بمبادئ ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذى يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيقرر أن المبادئ عدة، لأن شيئا مالا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتميز أجزاء فيه، فيجب أن نميز في النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق، لما نحس فيه من صراخ بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه، ولنفس السبب يجب أن نميز في الجزء غير النطقى بين قوتين هما

الغضب والشهوة: الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا، وطوراً إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما سبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة، ويعينه على تحقيق الحكمة فيما هو خلو من العقل والحكمة، وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث في النفس الواحدة؛ ولكننا رأينا أفلاطون في «تيماس» يضع في الإنسان ثلاث نفوس، ويعين لكل منها محلاً في الجسم، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث. وبينما هو في «فيدروس» يشبه النفس في حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة، الحوذى فيها العقل، والجوادان الإرادة والشهوة إذا بكلامه في «تيماس» يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

- ٢ -

نعرض هنا نظرية ابن رشد في النفس والعقل عرضاً توضيحياً نقدياً من خلال كتابه «تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد»^(٣).

من المعروف أن ابن رشد أخذ على عاتقه تقديم شرح واف لفلسفة أرسطو، يخلصه من التفسيرات التي رأى أنها لا تعبر بدقة عن فلسفة المعلم الأول، ومن ثم لقب ابن رشد بالشارح الأكبر، ولم يكتف ابن رشد بشرح أرسطو، بل كانت له جهوده في التوفيق بين فلسفة أرسطو وعقائد الإسلام مما جعله يختلف عن الأول في كثير من الأمور، ونبدأ بتعريف ابن رشد للنفس.

تعريف النفس:

يقدم ابن رشد أولاً تعريف أرسطو للنفس، وهو أنها «صورة لجسم طبيعي آلي»، أو «استكمال أول لجسم طبيعي آلي»^(٤)، النفس صورة للبدن حيث لا وجود للبدن

بدونها، كما لا يمكن تصور وجود النفس إلا به، لكن ابن رشد وجد أن هذا التعريف يتعارض مع العقيدة الدينية في خلود النفس، ذلك لأن النفس عند أرسطو ملتصمة بالجسم التحام الصورة بالمادة، ولما كان الجسم مآله إلى فناء فكذلك حال النفس، ولذا أعطى ابن رشد تعريفاً آخر ظن أنه يتسق مع التعريف السابق، وهو أن النفس جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم، أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم كأداة لها^(٥)، وبذلك تصبح النفس الناطقة عند ابن رشد صورة للبدن وجوهاً مستقلة في نفس الوقت، ويدعم ذلك بدفاعه عن أن العقل مفارق للبدن^(٦)، وحين وصل ابن رشد إلى هذا التوقف رأى أنه استطاع أن يشرح أرسطو بشرحاً أوفى حين قال أرسطو: إنَّ العقل الفعال هو الجزء الإلهي في الإنسان.

قوى النفس:

لقد اهتم أفلاطون وأرسطو بنظرية المعرفة ومشكلاتها، لكنهما لم يفردا لها كتاباً مستقلة، وإنما بحثاها حين بحثا في موضوع النفس والعقل، وسار المشائيون والإسلاميون على هذا النهج، ويمكن القول بأنَّ المشائيين والإسلاميين بحثوا فيما يسميه المحدثون «نظرية الإدراك الحسي» حين تحدثوا في وظائف النفس وقواها، ولقد صنف أرسطو قوى النفس إلى ثلاثة: نباتية وحيوانية وناطقية، وجاء ابن رشد تابعاً لأرسطو في جوهر ذلك التصنيف، وإن صاغه صياغة أخرى، إذ صنف قوى النفس في خمس هي النفس النباتية، والحساسة والمتخيلة، والناطقية، والنزوعية^(٧)، أما النباتية فتقوم بتمثيل الغذاء والنمو والتوالد، وأما النفس الحساسة فإن بها خمس قوى هي وظائف الحواس الخمس وإن لكل حاسة موضوعها، وبالإضافة إلى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة، فإنه توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار اللذين يشترك البصر واللمس في إدراكهما، ومثل الحركة والعدد اللذين تدركهما كل الحواس، وتدرك هذه الموضوعات المشتركة قوة يسميها ابن رشد

«الحس المشترك» مقتنياً أرسطو، وللحس المشترك وظيفة ثانية عند ابن رشد هي الوعى بالإدراك، أى: حين أدرك شيئاً أدركه وأعنى أنى أدركه^(٨). وأما القوة الثالثة للنفس - غير النباتية والحساسة - فهي المتخيلة ويعطى ابن رشد لها وظيفتين، نحكم بفضلها على الأشياء موضوع الإدراك الحسى بعد غيبتها، ولذلك تكون أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس كالحال فى النوم، كما نستطيع بفضلها أن نركب أموراً لا وجود لها فى الواقع كتصورنا للقول والعناء، وأما القوة التزوعية فهي التى يتزع بها الحيوان إلى المفيد، ويفر بها من المؤذى، ولا تتم هذه القوة إلا بمساعدة الخيال، ويصير هذا التزوع عما فى الحيوان والإنسان من غرائز وانفعالات تدفع إلى الحركة فى المكان، فإن نزعت إلى اللذيق سعى شوقاً، وإن نزعت إلى الانتقام سعى غضباً، وإن كان عن روية وفكر سميت اختياراً وإرادة^(٩)، نلاحظ على هذا التصنيف الرشدى لقوى النفس أن ليس للذاكرة دور، ولا يعنى هذا أن ابن رشد يتجاهلها لكنه يعنى أنه لم يعط لها مكانة كبيرة، إنه يتحدث عن الذاكرة حين يتحدث عن إدراكنا للمعانى، كما سيرد بعد قليل.

ننتقل إلى القوى الناطقة عند ابن رشد ليقول فى هذا السياق: إن المعانى نوعان: جزئية وكلية، نترك المعانى الكلية الآن، ويقصد بالمعنى الجزئى أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة فى الشيء الجزئى موضوع الإدراك كإدراك اللون الأحمر فى التضاحة، أو الاستطالة فى سطح المنضدة، أو حلاوة الطعم فى البرتقالة، ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال، وفى ذلك يقول: «المعانى المدركة صنفان أما كللى وأما شخصى... والإدراك الشخصى هو إدراك المعنى فى هيولى... وقد تبين مما تقدم أن الحس والتخيل يدركان المعانى فى هيولى^(١٠)».

ويقول أيضاً: «إذا تامل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلثم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا إلى أن نحس أولاً، ثم نتخيل، وحيث يمكننا أخذ الكللى، ولذا فمن فاتته حاسة ما فاتته معقول ما، بل

يحتاج (الإنسان مع قوتى الحس والتخيل) إلى قوة الحفظ وتكرار ذلك الاحساس مرة بعد مرة حتى يقدم لنا الكلى^(١١).

وجود الكليات وإدراكها

نظرية ابن رشد فى العقل النظرى نظرية معقدة، لأن الجانب المعرفى فيها مرتبط متلاحم بالجانب الميتافيزيقى، لكن يحسن لتوضيح موقفه أن نزل بينهما، ويتعلق الجانب المعرفى من نظريته فى العقل النظرى بموقفه من وجود الكليات ومعرفتنا لها، ويمكن إيجاز هذا الموقف فيما يلى:

سبق القول بأن ابن رشد يجعل الكليات أو المعانى صنفين: جزئية وكلية، أما المعانى الجزئية فالقصد بها - كما قال: تجريد المعانى أو الصفات فى الشيء الجزئى كالحديث عن اللون والشكل والمقدار التى تقوم فى شيء جزئى بعينه، ويعتمد هذا التجريد على الحس والخيال.

أما المعانى العامة أو الكليات فلا تعتمد على حس وخيال، وإنما على العقل النظرى أو العقل الخالص.

وأوضح مثل على هذه المعانى هو إدراك الأمور التى لا ترتبط بحس مثل النقطة والخط وتصورات الرياضة بوجه عام، وحين يصل العقل إلى تجريد هذه المعانى العامة يركب بعضها إلى بعض ويحكم بعضها على بعض، ويسمى الفعل الأول تصورا، أى: إدراك معنى الحد، ويسمى الفعل الثانى تصديقا، أى: إقامة حكم أو قضية أو إقامة استدلال^(١٢)، ويتسق هذا الموقف مع تعاليم أرسطو الذى رأى أن الرياضيات لا تعتمد صدق قضايها من حس أو تجربة، وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التى يقدمها المنطق، وتذكر صدق قضايها كلا العلمين قليلا أو بحس أو إدراك مباشر، كما يتسق هذا الموقف مع مواقف المناطقة المعاصرين، وليس إدراك الكليات مقصورا على

موضوعات الرياضة والمنطق، وإنما يضم أيضا معانى الأسماء العامة مثل: إنسان أو شجرة ونحو ذلك، ليس لهذه المعانى وجود واقعى، وإنما تصورات فى الذهن نصل إليها بالتجريد، وفى ذلك يقول ابن رشد: «من اليبين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أشخاصها فقط (أى الجزئيات)^(١٣)»، تنتقل الآن إلى الجانب الميتافيزيقى من نظرية ابن رشد فى العقل.

طبيعة العقل

لقد اهتم ابن رشد بوضع نظرية ميتافيزيقية فى العقل الإنسانى لسببين على الأقل: أولهما - أن أرسطو ترك نظريته فى العقل ناقصة لم تتم، فقام الشراح بمحاولات لسد النقص، وأراد ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح. والسبب الثانى - أن نظرية أرسطو فى النفس مخالفة من بعض الوجوه لعقائد الإسلام، فأراد القيام بمحاولة للتوفيق بين الشائبة والعقيدة: اختلف بها عن أرسطو، لكنه ادعى من جهة أخرى أن محاولته تلك تقدم شرحا مقبولا لأرسطو حيث عرف أرسطو النفس بأنها صورة البدن، ويلزم من ذلك أن تغنى النفس بموت البدن، ويلزم أن ليس فى فلسفة أرسطو مكان لخلود النفس الفردية، وهذا معارض للأديان، ومن جهة أخرى حين نظر أرسطو فى وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعال، ورأى أن الأول يقنى مع البدن، أما الثانى فهى العنصر الإلهى فى الإنسان، الإسكندر الأفروديسى من أهم شراح أرسطو فى القرن الثانى للميلاد قدم شرحا لتلك الفقرات المحيرة فى نصوص أرسطو عن العقل، ونادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة عقول سماها العقل الهىولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال، وقصد بالعقل الهىولانى أنه عقل بالقوة وأنه لوحة ملساء مستعدة لتلقى ما يلقى فيها من أفكار، وأن هذا العقل الهىولانى موجود فى الإنسان ويقنى بفنائه، أما العقل بالملكة فهو العقل الهىولانى ذاته حين يكسب أفكارا، وأما العقل الفعال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتها، ورأى الاسكندر أن هذا العقل

الفعال ليس فى الإنسان، وإنما هو خارج عنه، وهو الله، هو كالضوء يحيل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل. وهو صورة خالصة مفارق للمادة ولا يقبل الفساد^(١١)، ثم جاء ثامسطيوس الشارح المشهور فى القرن الرابع، وخالف الإسكندر واعتبره مسيئاً لفهم أرسطو، ورأى أن العقل الفعال جزء منا، وأن العقل الفعال والمنفعل أوليان معاً مفارقان للمادة، وأن العقل الفعال موجود فى النوع الإنسانى كله، وهو كالمثال الأفلاطونى الذى يشارك فيه كل عقل جزئى، ومع ذلك له وحدته^(١٢)، وجاء الفارابى وابن سينا واستفادا من الإسكندر وأحالا العقل الفعال عقل فلك القمر عند أرسطو وجعلاه مصدر معرفتنا الأشرافية.

ولكن ابن رشد حاول تفسيراً آخر لطبيعة العقل الإنسانى يوفق فيه بين نظرية أرسطو فى العقل وعقيدة الدين فى خلود النفس، بدأ ابن رشد بحثه فى العقل بالإشارة إلى صعوبة المشكلة، فيقول: «أما القول فى العقل النظرى فهو ما يستدعى بيانا أكثر وقد اختلف فيه المشاؤون من لدن أفلاطون وعصرنا هذا»^(١٣). ولعله يشير هنا إلى أقوال أرسطو الغامضة وتفسيرات الإسكندر وتامسطيوس المتعارضة. ويأخذ ابن رشد بتقسيم الإسكندر للعقل إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة وعقل فعال، وفهم العقل الهيولانى كما فهمه الاسكندر، أما العقل بالملكة فهو العقل الهيولانى، وقد استقبل الأفكار بحيث يستخدمها متى شاء كالحال فى المعلم حين لا يعلم^(١٤)، وإن هذه الأفكار الموجودة فىنا فعلا فى حاجة إلى عنصر يخرجها من القوة إلى الفعل، وهو العقل الفعال، ويصفه ابن رشد بأنه غير هيولانى، وليس متصلاً بالبدن إلا بالعرض، وأنه مفارق، ويدعم رأيه فى المفارقة بقول أرسطو: «إن وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق»^(١٥)، وأنه أشرف من العقل الهيولانى، وأنه موجود بالفعل دائماً، وأنه صورة^(١٦).

توضيح النظرية:

ما سبق تلخيص لنظرية ابن رشد فى العقل الإنسانى، أو لنظريته فى النفس الناطقة فى جانبها النظرى أو ما يسميه العقل النظرى، ولا تخلو نظريته من صعوبات،

فمثلا يأخذ بتقسيم الاسكندر الثلاثي للعقل لكن ابن رشد لا يأخذ بتصور الاسكندر للعقلين الهولائي والفعال، إذ إن الاسكندر رأى أن العقل الهولائي يفنى بفناء البدن، وأن العقل الفعال خارج عن الإنسان، بينما رأى ابن رشد العقليين الهولائي والفعال مفارقين أزليين لسبيين هما أن هذه القسمة الإسكندرية تبدد وحدة العقل وابن رشد حريصٌ علي هذه الوحدة. والسبب الثاني - أن ابن رشد تصور العقل الفعال ليس خارجا عن الذات، أضف إلى ذلك أن ابن رشد صاغ نظريته في العقل على نحو اختلف فيها عن أرسطو والاسكندر اللذين لا يتسع مذهبهما لخلود النفس، ورأى هو الدفاع عن خلود النفس ليوافق بين أرسطو والإسلام، وإذن فاستخدام ابن رشد لتقسيم الاسكندر للعقل محتاج إلى توضيح، وثاني الصعوبات أن ابن رشد يتفق مع الاسكندر في أن العقل الفعال هو ظل الآلة في الإنسان، مع أن هذا غير صحيح، وثالث الصعوبات في فهم نظرية ابن رشد في العقل أنه لا يستخدم فقط تفسير العقل الفعال بمعنى مختلف عن أرسطو والاسكندر، بل يقرن هذا التعبير بعبارات الاتصال والاتحاد، أي: اتصالنا بالعقل الفعال، مما يوحي بأن ابن رشد يتفق مع الفارابي وابن سينا في نظريتهما في العقول العشرة وما يلزم عنها من اتجاه إشراقي، مع أن ابن رشد رفض هذه النظرية لغرابتها عن الفلسفة المشائية.

قد تفهم ابن رشد فهما صحيحا إذا بدأنا بأحد أهدافه الرئيسية من نظريته في العقل، وهو دفاعه عن العقل النظري مفارقا للبدن لكي يفسح مجالا لخلود النفس بعد فناء البدن، ولذلك يسأل في بداية كتابه «تلخيص كتاب النفس» عما إذا كان يمكن للنفس الإنسانية أن تفارق البدن أم لا^(٢٠)، وهو يقصد بالنفس هنا النفس الناطقة فقط دون الثبائية والحساسة^(٢١)، ويقصد بالمفارقة هنا أن يسأل عما إذا كانت النفس أزلية أم حادثة فاسدة^(٢٢)، ويدعم رأيه في مفارقة النفس للبدن بقوله: إنه على الرغم من أن النفس مرتبطة بالبدن فليس ارتباطها ذاك ارتباط الصورة بالمادة، لأن هذا الارتباط ليس من جوهرها بل كارتباط للحرك الأول بالكون المتحرك^(٢٣)، كما يستشهد بقول لأرسطو: «إن وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق» ونلاحظ هنا أن ابن رشد يكاد يرفض التعريف الأرسطي للنفس بأنها صورة البدن.

لنتظر الآن في دفاع ابن رشد عن مفارقة النفس للبدن، المقصود بالنفس هنا - كما قلنا - النفس الناطقة أو العقل. فقط دون النفس النباتية والحساسة، والعقل يصنفه إلى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال، وبينه ابن رشد على أن العقل وحدة لا تنقسم، وأن التصنيف الثلاثي لا يعنى أكثر من بيان وجوه أو وظائف مختلفة لذلك العقل الواحد، بينه أيضا على أن هذه الوظائف ليس بها جزء بالقوة وجزء بالفعل، وإنما يقول بأنها جميعاً موجودة بالفعل، وفي ذلك يقول: «هل المعقولات النظرية توجد دائما بالفعل، أم توجد أولا بالقوة ثم ثانيا بالفعل، وهذا قول بين السقوط بنفسه»^(٢٤)، ومعنى هذا أن أول اختلاف بين ابن رشد والإسكندر هو أن العقل الهولاني ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار، وإنما من حيث هو استعداد لابد أن يوجد في موضوع، والموضوع هنا ليس الجسم وإنما هو نفس^(٢٥)، وهنا يتفق وتامسطيوس، وأما العقل الفعال فيصنفه ابن رشد بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولاني، وأنه أشرف من الهولاني، وأنه موجود بالفعل، وأنه أزلي، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته، فانظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني ما أعجبه! وقد يساعدنا هذا النص على فهم قوله: «إن العقل الإلهي جدا» ولا تعنى «الإلهية» هنا أن العقل الفعال خارج عن الإنسان، وإنما تعنى قدرة خاصة للعقل الفعال على الوعي بالذات، بالإضافة إلى إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجردة الخالصة من أى مصدر تجريبي.

ولا تخلو نظرية ابن رشد في العقل من ثغرات، يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر، قد يقصد أنها ليست عرضا لجسم وإنما وجود متميز وبالتالي من طبيعة غير مادية، واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطوني، نجد ثانيا تناقضا بين قوله: (إن العقل الهولاني استعداد لتلقى أفكار من العقل بالملكة) وقوله: (إن العقل ليس به شيء بالقوة) نجد أخيرا أن ابن رشد - وإن رأى العقل الفعال جزءا من الإنسان وليس خارجا عنه - فإنه لم يفهمه عقلا فرديا لكل إنسان وإنما النوع الإنساني كله، وإذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام في خلود النفس.

ولقد حفزت هذه المواقف ببعض الفلاسفة المعاصرين (وعلى رأسهم ستروصن) إلى صياغة مشكلة وجود النفس الإنسانية وطبيعتها على نحو مختلف نوجزها فيما يلي: إذا بدأت في دراستك لطبيعة الإنسان ببحث في تصور النفس متميزة من الجسم في طبيعتها، وأنها هي ماهية الإنسان، فلن تجد حلاً لمشكلات الثنائية وجوهرية النفس وكيفية اتصالها بالجسم، نحسن صنعاً إذا بدأنا البحث بتصور «الشخص»، أى: الإنسان الفرد في الواقع التجريسي على أنه تصور أولى بسيط لا ينحل إلى نفس وبدن، بل إن تصوري النفس والبدن تصوران تابعان لتصور الشخص مشتقان منه، نعم الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة في عالم الواقع لا يمكنك فصل نفسه من جسمه فصلاً تجريبياً، لكن لا يمكنك فصل النفس عن الجسم حتى من حيث التصور، تصور الشخص تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية كما تعتمد عليه أعضاء بدنية، للشخص أو للإنسان جانبان هما كوجهي العملة لا يمكن فصلهما: وجه حياته الشعورية، ووجه حياته الفيزيائية والكيميائية والعضوية، ولا تسهل كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالجسم في الإنسان، فذلك واقع الإنسان أو واقع الخبرة الممكنة، وإلا تكون بدأت من جديد بتصور النفس أو الجسم، ونحن نريد أن نبدأ بالإنسان الفرد أولاً، الإنسان كائن مادي لكنه كائن مادي فريد لا تخضع حالته النفسية لقوانين العلوم التجريبية، وإنما به جانب آخر غير المادة الجامدة، هو وعيه بذاته ونبض الحياة وخصوصية حياته النفسية وقدرته على الاستيطان، وفي هذا المعنى يقول رايل أحد الفلاسفة المعاصرين: «إن الإنسان ليس آلة، وليس روحاً، وليس بدنًا يركبه عقل، ولكنه إنسان، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحياناً، بل نجد جنود هذه النظرية عند أرسطو الذي يتحدث عن النفس والنفوس والجسم وكان يرفض جوهرية النفس لكنه في الأساس كان يتحدث عن الإنسان الفرد وفي ذلك يقول في كتابه «في النفس»: «يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم أو تفكر بل قل أن الإنسان يفعل ذلك بفضل ما به من نفس (٤٠٣ ب ١٣ - ١٥). وهذه قراءة جديدة لأرسطو غير مجرد الاعتماد على قوله إن النفس «صورة لجسم طبيعي آلي». وقد اكتشفنا في

غضون هذا البحث أن ابن رشد يكاد يرفض تعريف النفس بأنها صورة لجسم طبيعي كلى ، لكنه لم يتوصل إلى تصور أرسطو للإنسان الفرد على أنه تصور أولى يسبق تصوّر النفس والجسم، نتيجة للبيئة التي عاصرها ابن رشد من شروح الإسكندر وتامسپيوس ونظرية الفارابى وابن سينا الإشراقية، أما عن لا مادية النفس فقد تبين لنا أن لها حججاً تسندها كما قامت حجج تدحضها فى العصر الحديث، وأما عن خلود النفس فرأى المحدثون أنه معلق على لا مادية النفس، فإن كانت النفس لا مادية فقد يكون هذا أساساً لخلودها، لكن لا مادية النفس هى الآن أمر خلافى، ولا زال موضوع مناقشة الفكر المعاصر.

-٣-

واكتفى فى هذا الفصل بعرض آراء يوسف كرم^(٢٦) لفكر ديكارت فى هذه المسألة مع اختصار واستبعاد الأجزاء التى لا تخص موضوعنا.

بقى على ديكارت، وقد استعاد يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه، أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو، إنه مؤلف من نفس وجسم، أى من جوهرين متميزين متضادين: النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس فى مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس، وليس فى مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم، «وقد أشك فى وجود جسمى وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكرى ونفسى»، لذا لا يأتى العلم بالجسم إلا فى هذا الموضع كما يقتضى المنهج، وإن كان النفس والجسم فى واقع الأمر متضامتين يؤلفان موجوداً واحداً، فإن المنهج يقضى بأن تتسلسل الأفكار بنظام «إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التى لا تسالى بالطبع»؛ وإن المبدأ التصورى يقضى بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار، ولا أن يوجد فى الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم، ومن أين نجاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحية، ولا يريد أن يعلم أن

الجسم، وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطاً للتفكير، ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً من الاتصال أوثق من الذى يرضى به الفيلسوف الأفلاطونى، وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقا، ولكن هذا الفصل الذى ينكر النفس على الحيوان، ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا، قد يؤدى إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد فى الحيوان، فتسقط الروحانية، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنها لا تقوم على الحس بل على العقل، وسرى كثيرين من الفلاسفة يستخرجون هاتين النتيجةين، ويردون على ديكارت بنفس أقواله.

بيد أن ديكارت يستدرك فيقول: إن طبيعتى تعلمنى أنى لست حالاً فى جسمى حلول النوتى فى السفينة، ولكنى متحد به اتحاداً جوهرياً يكون كلا واحداً، بحيث لو جرح جسمى فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، ولكنى أنبه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هى كذلك، وإنما هى ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر، عجباً! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذى ينكر على أفلاطون أن تكون النفس فى الجسم «كالنوتى فى السفينة» والذى يؤكد اتحاد النفس والجسم «اتحاداً جوهرياً»، فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ الواقع أنه يذعن هنا مكرهاً لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائى لا يطبق الوحدة بحال، فى مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالة فى الجسم مجرد حلول.

أما عن القصور الذاتى فيقول: إن النفس روح فلا تنالها الحركة، وعلى ذلك فالحركة الجسمية حركة فانية، ومبدأ القصور الذاتى يحول دون تصور الحركة تفتى أو تخلق، وقد قال ديكارت رداً على اعتراض أو سؤال: إن النفس لا تخلق حركة، بل توجه الأرواح الحيوانية، ولكن التوجيه أو التغيير فى الاتجاه يقتضى حركة، فيخالف مبدأ القصور الذاتى، على أن ديكارت يقول: إنه هكذا رتب الأمور لخير

الإنسان وحفظ كيانه، أى: هكذا رتبها الله؛ فيعود ديكارت إلى الله مرة أخرى للمخروج من مأزقه، كما كان التراجيديون اليونان يقحمون الآلة في المواقف الحرجة، وتلك هي الكلمة الأخيرة في المشكلة، إذ يستحيل تصور اتحاد حقيقي بين جوهرين نامين، وتصور تفاعل حقيقي بين جوهرين متضادين.

ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الاستحالة، ألحت عليه الأميرة إليزابيث أن ينجدها بالتعليل الشافي، فأفاض في القول دون أن يأتي بشيء جديد، بل إن هذه الإفاضة تتم عن حيرة شديدة، وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتمل حلاً عقلياً، قال: «تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علماً غامضاً بالعقل والمخيلة، ويعلم علماً واضحاً بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحداث الجارية. وأردف ذلك بقوله: لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنسانى أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما، إذ إن ذلك يقتضى تصورهما شيئاً واحداً وشيئين، وهذا تناقض، وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل، لذلك نرى نظرية ديكارت في النفس والجسم خير نظرياته بياناً لما يميز مذهبه من تركيب صناعى، إنها ضعيفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفسه، وعندها يتحطم المنهج الجديد فى يد صاحبه، وإن فى هذا الإخفاق لعبرة، فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضاً، بدل إخضاع الفكر للوجود، إن الوجود أصلب من أن يلين للنظريات، وهو لا يلبث أن يشار لنفسه منها ويبين تهافتها، أليس غريباً أن نسمع ديكارت «العقلى» المعتد بالعقل إلى غير حد، يدعونا إلى اطراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحداث الناس فى مسألة هى من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان؟ وهل هناك ثار أبلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا أن كبلر وجاليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم إلى مكتشفات جديدة، بينما القوانين (غير الصحيحة) التى

فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيراً إجمالياً، ولا تسمح بأى توقع.

إن من يتعم النظر فى «قواعد تدبير العقل» يرى فى ديكارت واحداً من الاسمين، أولئك الفلاسفة الحسنيين الذين ظهروا فى القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين على الفلسفة الأرسطوطالية، فإن ديكارت يعتبر المعانى الكلية أسماء جوفاء، ويستعيز عنها بما يسميه الطبائع البسيطة، ويستعيز عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين، ويلزم من ذلك (كما تنبه إليه الحسيون، القدماء منهم والمحدثون) أن ليس هناك حقائق ضرورية، فبنشأ لدينا سبب آخر للشك فى العقل شكاً حقيقياً لا منهجياً، ويمكن أن نقول: إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت.

بهذا المذهب أحدث ديكارت انقلاباً خطيراً فى عالم الفكر، فأولاً قد غير نظر العقل لطبيعته، كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل منزلاً فى نفسه، وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصورية، فأنكروا العالم الخارجى - ولم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصورى، ولم يؤمن به إلا هزياً ضئيلاً على ما رأينا - وأنكروا العلية فاعلية وغائية، وأنكروا الجواهر والنفس والله، وفى الحق إذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا، فلا سبيل إلى تجاوزها، وهذا الفصل بين الفكر والوجود استتبع الفصل بين العلم الواقعى والفلسفة، فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد والحركة، وحصرت الفلسفة دائرتها فى الفكر، فأصبحت تأليفاً ذاتياً أو نوعاً من الفن، وانقسم المفكرون طائفتين: واحدة تأخذ بالعلم فتد الفكر إلى حركة مادية، وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فتد المادة والحركة إلى الفكر، وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم.

وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولة، فأصبح العقل المنزول فى ذاته القانون الأكبر والأوحد «لا يسلم شيئاً إلا أن يعلم أنه حق» أى: إلا أن يعقله هو، ويركبه بأفكار واضحة هى فى الواقع أفكار سهلة، فإن استعصى عليه شيء أنكره، وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر إلى الوجود، ويتصور الأشياء على مثال أفكاره، ويمحو منها

القوة والحياة اكتفاء بالحركة الآلية، فكان ديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود، وأعلن أن الفكر يكفى نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه، فقلب الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الإنساني تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف، وأقام «الفردية» على أساس فلسفى بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد، تلك الفردية التى تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه، كان ليس هناك عقول غير عقله، فتورث الفوضى العقلية، وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية، وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التى تنفر من كل سلطان فى العلم والفلسفة والدين، وبالعالم الآلى الذى يرمى إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض؛ وكان يلتمس طريقة إلى توضيح هاتين التزعين وتسويهما؛ فلما جاء ديكارت أحسهما إحساساً عميقاً، وساهم فى العلم مساهمة خصبة، ووضع فلسفة تؤيده وتحميه، وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون، فوضع دستور الفكر الحديث، واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة.

ومن فلاسفة هذا الاتجاه فريدريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠).

فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانسية وتجربته المؤلمة، وهو يعرضها على أنها رسالة ووحى، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة، وإذا أردنا أن نلخصها قلنا: إنها صيحة بالإنسان أن «كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية»، وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهاور نقداً لا ذعاً وإلى فصح صلته بفاجنر حين أدرك اختلافه معها فى معنى الحياة والغاية منها، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السوفسطائية التى يعرضها أفلاطون فى محاورته «جورجياس» مع هذا الفارق، وهو أن «الإنسان الأعلى» يحل محل «الطاغية»، وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية، ولو أن نيتشه أنعم النظر فى هذه المحاوره الخالدة لرأى بآى قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية، وبآى قوة يفسدها، وبآى قوة يجلو

مبادئ الأخلاق، ليست القوة بذاتها غاية، وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذى تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو اللاتق بالإنسان بما هو إنسان، كانت القوة المبذولة فى سبيله خيرة مملوحة.

والقسم الإيجابى يبين ثقافة السادة، أى: مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوى، والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو تأكيد القوة، والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسويغ، قال شوبنهاور: إن كل موجود يتوق إلى البقاء، وإن الحياة إرادة حياة، ولكن هذا قليل، يجب أن نقول: إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه، وإنها من ثمة مبدأ حساسة وفتح، فإرادة القوة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهى تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها، ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلب القيم المتعارف عليها رأساً على عقب؛ و«قلب القيم» يلزم ضرورة، ذلك بأن إرادة القوة فردية، فهى تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى فى المخاطرة والألم ضرورة لها، يقول زاردرشت: «يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة، وتحب السلم القصير أكثر من الطويل... لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظام الأمور أكثر مما صنعتها محبة القريب»، والبطل الذى يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هى إيجاد «الإنسان الأعلى»، أى: صف من الناس قوى، بينما الشفقة التى تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهاور تستبقى الإنسانية فى حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانة، فكما أن التطور الحيوى تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه، إن الإنسان الراهن جبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى، جبل مشدود فوق الهاوية، فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلق عليها معنى ويعين لها غاية؛ هذه الغاية هى الحالة التى يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للتقييم والمثل الأعلى المسيحى والديمقراطى المرعى فى أوروبا لعصرنا الحاضر، ويعود إلى جدول القيم الذى كان مرعياً عند الأمم الشريفة التى

خلقت قيمها ولم تتلق قيماً من خارج، والإنسان الأعلى المتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها، غير أنه يجب أن يتوقع ألاماً شديدة فى صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه، وعلى ذلك يكون شعاره «الحياة الخطرة»، ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين؛ ولما كان يلخص الإنسانية فى شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد فى الفوز غبطته العظمى؛ وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدى^(٢٧).

- ٤ -

ولنر رأى علم النفس الحديث فى الإنسان، يعد سكينر هو رائد الاتجاه السلوكى لعلم النفس، وكان سكينر قد قرأ فى هذه الفترة كتاب واطسون المهم «السلوكية»، حيث تأثر به كثيراً ووجد فيه ما يؤيد رؤاه، كما وجد فيه أيضاً ما يمكنه من تفسير كثير من السلوك الغريب والمثير سواء عند الحيوان أو عند الإنسان، وهو أمر كان يستحوذ كثيراً على شخص مثل سكينر يتمتع بمواهب فنية وإبداعية وعلمية كبيرة.

ويحذر سكينر من ربط سلوكيات معينة «بالغرائز»، لأن ذلك التفسير يميل إلى إنكار الدور المباشر للبيئة، كما يحرص على الإشارة السريعة إلى أن سبب سلوك الشخص يرجع إلى مواهب طبيعية جينية، فقد يرجع ذلك إلى أحوال خاصة تعرض لها الفرد خلال مراحل حياته «هو أو هي».

إن تأثيرات الأحداث المختلفة التى يتعرض لها الإنسان خلال حياته لها أهمية خاصة فى علم النفس السكينرى، وتؤكد تلك التأثيرات أن معرفة العلاقة بين تلك الأحداث وبين النتائج السلوكية ستسمح بتحديد مناسب لنمط حياته.

ولعل أهم فكرة توصل إليها سكينر فى بحوثه وتجاربه كما يشير «برونو Bruno»: هى أن السلوك يتشكل تبعاً للنتائج التى يجنيها القائم بالسلوك نفسه، فنحن نقوم بالأعمال والأنشطة ومختلف مظاهر السلوك التى نستفيد منها، والتى تمثل ربحاً وكسباً لنا، كما نتوقف عن العمل الذى لا نحصل منه على فائدة أو ربح.

- ١- شخصياتنا المتفردة تتج بصفة رئيسية من خلال تاريخنا الفردى للتعزير.
- ٢- كثيراً من التعزيزات الشرطية، مثل المال يؤثر فى سلوكنا، تلك التعزيزات نكتسب تأثيرها لكونها مرتبطة بالتعزيزات الأولية مثل الطعام... إلخ.
- ٣- يعتبر العقاب وسيلة للتحكم فى السلوك أو ضبطه، أو مخطط لقمعه وكبته «يعترض سكينز على استخدامه».
- ٤- يحدث «التمييز Discrimination» عندما يكون التعزيز ممكناً فقط فى حضور مثيرات خاصة، أو مثير خاص.

أما عن سكينز فقد وضع بعض الأسس للطبيعة الإنسانية، ولكنه لم يوافق على أن كل شخص يولد بتكوين جينى يخضع للسمات العامة للنوع الإنسانى وللصفات الموحدة للفرد، وبعيداً عن الوقوع فى أسر الطبيعة الممكنة للمكونات المولود بها الإنسان، فقد اتجه سكينز وبسرعة نحو البيئة مؤكداً على تأثيراتها المتنوعة على السلوك الإنسانى، ولم يضيع وقته فى التفكير والتأمل فيما هو داخل الإنسان، وإنما كرس الوقت الطويل للدراسة الموضوعية للعلاقة بين السلوك وأحوال البيئة.

وأحد آرائه الخاصة التى قدمها عن الطبيعة الإنسانية هى فكرة أنه بسبب تاريخنا التطورى فإننا قد عززنا بتأثير تناولنا لبيئتنا «ولأن تلك السمات ذات قيم معاشة، فقد افترض أنها أصبحت مظهر جينى للجنس البشرى»، لذا نجد فى علم نفس «سكينز» أن المواهب الجينية للبشرية لا تحدّد بأحوال معينة يمكن تعزيرها.

وبالضرورة فإن «سكينز» فى معظم موضوعاته المهمة يعتبر أن الكائن الإنسانى مبرمج من البيئة، وعلى ذلك فإن الكيفيات الأساسية للطبيعة الإنسانية ليست جيدة ولا سيئة، وبالنظر للسلوكيات التى تعتبر نموذجاً مهماً فى تحديد رفائنا فى الإنسانية «العدوان، العاطفة، حب الغير، الحقد، الحب... إلخ»، فإن سكينز يؤكد أن تلك الصفات تنمو أساساً من تأثيرات الأحوال الخارجية التى تعمل وتؤثر فى الأفراد، ولا

يظهر السلوك المعقد من مصادر داخل البشر، ولا يجب الإشارة إلى عبارة «الطبيعة الإنسانية»، ونحن أصلاً مبدئياً نتاج تواريخنا البيئية، وظروفنا الحية الراهنة تصنعنا.

الجدير بالذكر أن سكينر لم ينكر إسهام العوامل الفطرية والوراثية في المظاهر السلوكية، فنحن نولد ومعنا صفات وراثية جينية «تناسلية» محددة، وعلى الرغم من أنه يؤكد على دور البيئة في حتمية تحديد تلك الصفات، مفترضاً أن «الظروف هي التي تتيح للإنسان البقاء»، وهي التي تحدد ماهية الوراثة للأنواع، «بمعنى أن البيئة تقوم باختيار السلوكيات التي تسمح للنوع بالبقاء»، فإذا بقيت الأحوال البيئية لفترة طويلة، فهؤلاء الأفراد من الأنواع الذين يسلكون بطرق معينة تسمح لهم بالبقاء في تلك البيئة، سيقون وسيستمررون في النوع، وبهذا المفهوم فإن الأجناس البشرية تمتلك صفات جينية معينة، ولكن يجب أن نتذكر، وبالرغم من ذلك، أن البيئة تستمر في التحكم وفي ضبط تلك العملية.

ويفضل سكينر استخدام عبارة الدافع ببساطة للإشارة إلى تأثيرات العوامل البيئية التي يمكن أن توفر إمكانية تغيير السلوك (مثال جداول أحوال الحرمان أو الإشباع والتعزيزات المتنوعة). وللتعبير عن رأى سكينر في هذا الصدد:

The most important causes of behavior are environmental and it only confuses matter to talk about inner drives

يقول: «إن الأسباب الأكثر أهمية للسلوك بيئية، وأنه من خلط الأمور الحديث عن الدوافع الداخلية»، وقد عبر سكينر بصفة خاصة عن أنه لا يجب اعتبار الدوافع: (١) مثيرات أو منبهات.

(٢) حالات فسيولوجية «وظائف عضوية».

(٣) حالات نفسية.

ويرى سكينر أن هناك نوعين من التعزيز:

«تعزيز إيجابي Positive reinforcement» و«تعزيز سلبى Negative

reinforcement، وكلاهما يزيد من احتمالية الاستجابة، الأولى تتضمن إضافة شيء «معزز إيجابي» للموقف إذا تمت الاستجابة، فمثلاً: قد تكون الاستجابة إيجابية التعزيز إذا كان الناتج هو الطعام، الماء، الاتصال الجنسي، المال، أو التفاخر والإعجاب «عواقب»، أما التعزيز السلبى فيتضمن إزاحة شيء فمثلاً: قد تكون الاستجابة ذات تعزيز سلبى إذا كانت إزاحة لبرودة أو حرارة، أو صوت مرتفع، أو تهديد أو عمل عمل أو صداد، وباختصار فإن كثيراً من سلوكنا شرطى لأنه يعطينا شيئاً «فى حالة التعزيز الإيجابى»، أو لأنه يسمح لنا بالهروب أو تجنب شيء «فى حالة التعزيز السلبى».

ونحن نعتبر من وجهة نظر سكينر معبرين أو مصدرين للسلوك، وما نصبح عليه هو نتيجة ما نعر عنه بسلوكنا، قد تزداد بعض السلوكيات فى ترددها، بينما سلوكيات أخرى قد تصبح جامدة، أو تقل فى ترددها أو تختفى تماماً، اعتماداً على نتائجها أو عواقبها.

ويؤكد سكينر على أنه من المضلل ومن غير الملائم أن ينظر للحالات الشعورية كمسببات للسلوك، فمثلاً، أحياناً ينسب السلوك إلى المشاعر، عندما نقول: «هو لم يذهب إلى العمل لأنه شعر بعدم التشجيع»، أو «قمت بعمل شاق اليوم لأنى أشعر بتحسن»، وفى تحليل سكينر: «كلتا الحالتين: المشاعر والسلوك العلنى أو الصريح» تعتبر نتيجة لأحوال بيئية، وإن المشاعر لا تسبب السلوك، كما أن الافتقار إلى التعزيز فى حياتنا قد يسبب الشعور بالاكئاب أو عدم التشجيع، وقد يتسبب أيضاً فى أن نبقى فى بيوتنا بعيداً عن العمل أو المدرسة، فهذا هو نتيجة الافتقار إلى التعزيز والسبب، وهو العامل المؤثر على المشاعر والفعل أو الحركة، وقد يجعلنا التعزيز الإيجابى نشعر بالتحسن ويجعلنا نعمل بجهد وحيوية، وفى هذه الحالة يصبح التعزيز الإيجابى هو المحدد لكل من المشاعر الجيدة والعمل بجهد وجدية، وطبقاً لمفاهيم سكينر تعتبر «المشاعر» والحالات الذهنية «نتائج ملازمة ومكملة للعوامل البيئية ملازمة وملتبقة بالتعزيز».

هل الفرد قليل الحيلة وضحية للتغيرات فى البيئة؟

يعتقد سكينر أن إحكام «أو ضبط النفس» يمكن تفسيره من خلال الإطار المرجعى للسلوك الراديكالى «فى ضبط النفس يكون الشخص هادفاً لجعل سلوكه متضببطاً، هذا هو الطريق الوحيد المختلف عن الخلق أو الإبداع».

وفى علم النفس السكينارى، تعتبر الشخصية بصفة أولية نتاج «التاريخ الشخصى للفرد من حيث التعزيزات Personal history of Reinforcement». وكما سبق ذكره، فإن سكينر يعترف بالعوامل Genetic Factors الوراثية، ولكنه لا يؤكد على أهميتها فى تحليله للسلوك، هناك تباين بين الرجل الجدلى المهتم بالعنف الجسدى، وبين رجل لطيف المعاشرة حسن الخلق لا يحب العنف، كيف تنشأ تلك الاختلافات السلوكية؟

تفترض أفكار سكينر وقواعده أن العامل الحرج هنا هو الاختلاف التاريخى للتعزير، فالشخص الأول المشهور بالعنف ربما يكون قد تم تشجيعه والتفاخر به فى طفولته، «تعزير إيجابى» من والديه أو رفاقه عند ممارسته سلوكاً عدوانياً، وأيضاً البيئة التى يعيش فيها، ومن المحتمل أن تكون تلك السلوكيات ناجحة وعندئذ تصبح معززة إيجابياً وموقفة وملائمة.

كما أن عدداً من علماء النفس المعاصرين يعتبرون سلوكيين معتدلين، يأخذون موقفاً وسطاً عندما يحاولون تفسير سلوك الإنسان ووظائفه، حيث يميلون لإدخال عمليات داخلية تحدد سلوك الفرد مثل الاتجاهات، عمليات التأمل والدوافع، إلى جانب ما يلقيه من ضوء على محددات المجتمع والبيئة الطبيعية، ولم يكن ب. ف. سكينر ضمن هؤلاء، إذ إنه ورفاقه كانوا أصحاب مدرسة سلوكية راديكالية Radical behaviorists، يصرون بشدة على أن الأحوال البيئية هى التى تضبط وتحكم الإنسان، حيث يمكن البحث عن تلك الظروف بصورة موضوعية وشروح مفصلة، وأصحاب النظرية السلوكية لا ينظرون إلى دخيلة نفس الفرد كبيان للسلوك، كما ينكرون ضرورة فحص ما استقرت عليها الافتراضات العقلية أو الدوافع الداخلية لأغراض

تفسيرية أو تحليلية، فهم يتبعون المسار السلوكي اليني الذي بدأه «جون واطسون» مستبعدين الأستبطان العقلى الداخلى، فى هذا الاتجاه أو هذا المسار أنشأوا أساليب بحثية مركبة ومتقدمة، معتمدين فى ذلك على جمع كمية كبيرة من البيانات العلمية وعدد هائل من القواعد الدالة على السلوك يمكن ملاحظتها بمختلف تفاصيلها المهمة التى تدعم فكرة رئيسية مؤداها أن تصرفات الإنسان يمكن أن تضبط وتحدد بالظروف التى يمكن تناولها ومعالجتها موضوعياً^(٢٨).

- ٥ -

حين حاول الرومانسى أن يتصر على عاهات الوجود، كان يعلم أن الحب هو السلاح الممكن الذى يستطيع أن يستعمله فى سبيل ذلك، إلا أن هذا الحب أضحي طيقاً هارباً من الرومانسى نفسه، فعمد عندئذ إلى الحلم وطار بأجنحته نحو عالمه الخاص متحرراً من عبودية الواقع والواجب، إنه يحلم بكل ما يناقض الواقع، يحلم بالربيع الدائم، وبالخورية التى لا تتبدل، بالإنسان الإله الذى هو بداية ذاته ونهايتها، هذه الغيوبة فى عالم اللاواقع جعلته يصاب بالكآبة المستمرة حتى كان الالهم الذى فتح مغالق النفس وكشف للإنسان شاشة الرؤيا، وهذا ما نجمده فى شعر موسيه حين يقول:

أيّا كان الهم الذى تعانیه فى شبابك
دع هذا الجرح المقدس يتسع
وقد ابتلتك به الملائكة السوداء
وحفرته فى قلبك
لا شيء يجعلنا كباراً كالالهم
ولكن، لا تحسب أيها الشاعر
أن صوتك ينبغى أن يظل صامتاً
فالأغنى الأشد يأساً هى

الأغاني الامتع
وإني أعرف أغاني خالدة
وهي لا تملو التأوهات الخالصة.
فحين يعود البجع
وقد أنهكه السفر الطويل
وهو مبحر في ضباب المساء،
فإن صفاره تركض على الشاطئ
حين تراه من بعيد، يضرب بجناحيه
مياه البحر، وهم يحسبون أنهم سيتألون
غنيمتهم من الطعام
ويهرعون إلى والدهم، باعثن
أصوات الفرخ، ينقرون
بمقارهم أعناقهم الكريهة.
وأما البجع فإنه يسعى بخطى بطيئة
إلى صخرة عالية
وهو يغطي فراخه،
ويرنو إلى السماء بعيني
الصيد العميق الكأبة.
ثم إن الدم ينهمر موجة إثر موجة
من صدره المشرع
ولقد تحرى عبثًا عن طعام لفراخه
في أعماق البحر، فالحيط كان فارغًا
والشاطئ مقفرًا
ولم يحمل من الطعام لأبنائه
إلا قلبه، قائم وصامت ومضطجع
على الصخر، يقسم لأبنائه

أحشاهه الوالدية

وفى حبه المتسامى فإنه يرجع الله
وحين يبصر أن ثديه الدامى يسيل
فإنه يتهالك ويترنح
على وليمته الماتمة،
سكران من اللذة والحنان والرعب
وأحيانًا عبر تلك الوليمة الإلهية،
وقد أعيأ من الموت البطىء الشديد
العذاب، فإنه يخشى أن يخلفه أبناؤه حيًا
وعندئذ، فإنه ينهض ويفتح جناحيه للريح
ويضرب قلبه باعثًا صرخة وحشية.
يبعث فى الليل هذا الوداع المشؤوم
حتى إنّ طيور البحر تغادر الشاطئ.
فيا أيها الشاعر
هكذا يفعل الشعراء الكبار
فإنهم يدعون الناس الآتين يفرحون،
إلا أن الوليمة الإنسانية التى يؤدونها
فى أعيادهم، تشبه غالبًا وليمة البجع.
فهم حين يتكلمون عن الآمال الخائبة
عن الحزن والنسيان والحب والشقاء
فتلك ليست معزوفة تضخم القلب
بل إن صيحاتهم تماثل السيوف
فإنها ترسم فى الهواء دائرة منيرة
متلاثلة،
ولكنها تظل أبدًا موشحة بنقاط الدم^(٢٩).

«أنا أفكر، إذا أنا موجود» يقول ديكارت، جاء الرومنسى وأعطى المعادلة تحديك
جديك بقوله: «أنا أناك»، إذا أنا موجود»، سعادة الشاعر فى الله وصلبه، فموسيه قد
فتح أحشائه كى تلتهمها فراخه وهو يصيح صيحة تدوى، فلم يعلن وليمة الغداء،
وإنما انتحر مظهره بطلان الوجود.

لقد حاول الرومنسى أن يضحى بكل شىء حتى بحياته.

وإنما يعبر موسى عن عبثية الوجود من خلال تصويره البجع النازف دماً فإن
الفرد دى فينى كان مفعماً بذاتية وأصالة، لأنه رفض أن يصبح تلك الصيحة، رفض
الاستعطاف والتزم الصمت، فمثل بذلك جدارة الإنسان ووقوفه فى وجه لعنة الكون
وصاديقته.

الإنسان إله نفسه برأى فينى، لكن هذا الإله متآلم صامت يحترق فى الداخل ولا
تبدو على ملامحه الفجيعة إذ يعتبر أن البرح والشكوى هما علامات الوهن.
هذا التباين بين مأساوية موسيه وفينى، ظهر جلياً فى قصيدة موت الذئب
لفينى:

يقول فى نهاية قصيدة الذئب:

أواه! لكم كان حراً بى أن أتعظ وأفكر

بالرغم من هذا القلب الكبير الذى أحمله، لقب الإنسان

ولكم أخجل من ذواتنا، نحن الناس،

هؤلاء البله والمتخلفين.

بأى سبيل نغادر الحياة

وأوجاعها، أنت الذى علمتنى

أيها الحيوان النبيل

وحين نتقصى فيما كنا على الأرض

وما نخلّف إثرنا

نحس بأن الصمت وحده كبير
وكل ما دونه هو من الضعف والفشل.
لقد فهمتك جيداً أيها المسافر المتوحش
ولقد نفذت نظرتك الأخيرة إلى قلبي
كانت تقول:

«تصرف بما يدع روحك من فرط كفافها واجتهادها
تصل إلى تلك الذروة من الشجاعة الرواقية
التي أدركتها حين ولدت في الغاب.
الأنين والبكاء والتوسل هذه كلها من الجبن
ثم بمهمتك بقوة، مهمتك الطويلة والثقيلة
ثم تعذب ومت مثلي دون أن تتكلم» (٣٠).

لقد مات ثينى من دون صيحة، بصمت، مع أن ذنبه كبجع موسيه غير أن في
موتهما تيناً واضحاً، أثر فينى الصمت معبراً من خلاله عن عبث الوجود ولعته،
وأثر موسيه الصراخ والعويل على الشيطان، لكن لمن الصراخ؟ ولكن الشكوى؟
والقدر لا يجيب أو يستجيب، قدر الرومنسى أن تكون نفسه القدر، لذلك ارتضى أن
يقبل على البؤس كما يقبل على السعادة، وارتضى أيضاً أن يعيش في دوامة
ميتافيزيقية نهائية لا خروج منها، ها هو لامتريين يعبر عن تلك الغربة النهائية في
قصيدة «الخلود»، وكان العالم مات بموت ألقير عشيقته:

إن الاصفرار يغشى شمس حياتنا منذ فجرها
وعلى جباهنا المتأومة
تعكس بعض الأشعة الضئيلة
المرتعفة والتي تصارع الظلام،
الظل ينمو والنهار يموت
وكل شيء يحى ويتوارى



وَلَيْتَ تَعَشَّ شَقِيقٌ أَوْ حَبِيبٌ وَيَشْفُقُ لِهَذَا الْمَنْظَرِ
وَلَيْتَ تَعُدَّ مَرْتَجِمًا عَنْ شَفِيرِ الْهَالِيَةِ،
وَلِيَعْجِزَ عَنْ سَمَاعِ أَغَانِي الْمَوْتِ،
وَحَتَّى عَنْ بَعِيدٍ، وَهِيَ تَهْمُ أَنْ تَدَوَّى دَوِيَّهَا
وَالْتَاوَهَاتِ الْمَخْنُوقَةِ الَّتِي يَصْعَدُهَا
تُرُودٌ حَوْلَ سَرِيرِهِ الْجَنَائِزِ
وَلِيَخْشَقَ قِرْعَ النِّحَاسِ الْمَعُولِ
وَالَّذِي يُؤْذِنُ صَدَاهُ الضَّائِعِ
لِلْأَحْيَاءِ الْهَالِكِينَ بِأَنَّ حَيًّا مَا
زَالَ وَلَمْ يَعُدْ مَوْجُودًا.

* * *

إِنِّي أَحْبَبْتُكَ، أَيُّهَا الْمَوْتُ
الْمَحْرُورَ السَّمَاوِيَّ
فَأَنْتَ لَا تَتَرَاءَى لِي بِذَلِكَ الْوَجْهِ الْكَرِيمِ
وَالَّذِي خَلَعَهُ عَلَيْكَ زَمَنًا طَوِيلًا
الرَّعْبِ أَوْ الضَّلَالِ.
فَسَاعِدْكَ لَا يَحْمِلُ سِيفًا مَهْلِكًا
وَجَبْهَتَكَ لَيْسَتْ قَاسِيَةً،
وَعَيْنُكَ لَيْسَتْ مَشْوُومَةً،
فَإِنْ رَبًّا كَرِيمًا يَقُودُكَ
لِتَدَاوِيَ الْأَلَامُ.
أَنْتَ لَا تَبِيدُ بَلْ إِنَّكَ تَحْرُورُ
وَبِكَ هِيَ رِسَالَةُ عُلُوبَةٍ تَحْمِلُ
مَشْعَلًا إِلَهِيًا،

والأمل الذى يحلم بقربك
على رمس ويتوكأ على الإيمان
يفتح لى آفاق عالم أجمل .
تعال إذن، تعال حرّرنى
من سلاسل جسدى، تعال افتح سجنى،
تعال أعرنى جناحك .
لماذا تتأخر اظهر
ولارتمل أخيراً إلى ذلك الكائن
المجهول
وهو بدايتى ونهايتى .
ومنّ ذا ترى فصلنى عنه
ومنّ ترى أكون أو ما ينبغي لى أن أغدو؟
وها إنى أموت لا أعلم
ما معنى الولادة .
أنت أيها الروح الذى أخاطبه
عبثاً، أنت أيها الضيف المجهول
أين كنت وفى أى سماء قبل أن تحملّ بى
وتحركنى ؟
وأية قوة رمتك على هذه الكرة
السريعة العطب؟
وأية يد أسرتك فى سجنك الترابى؟
وبأية عقدة مدعشة يتعلق بك الجسد
كما تتعلق أنت به؟
وأى نهار يفصل الروح عن الجسد؟
وإلى أى قصر جديد تغادر الحياة؟

وهل نسيت كل أمر فيما وراء القبر؟
 وهل سوف تبعث في نسيان جديد؟
 وهل ستبشر من جديد حياة أخرى
 أم أنك ستفرح بحقوقك الأبدية في
 أحضان الله الذي هو مبعثك ومآلك،
 بعد أن تمحرر من قيودك الإنسانية...
 أمل عبثي سيصبح الأيقيريون.
 فليرد عليكم سواى يا حكماء الأرض
 إن عقلنا يضطرب ويلتبس
 بلى العقل بصمت فتجيب الغريزة^(٣١).

أما قصيدة «الالبتروس» L'ALBATROS لشارل بودلير فيمكننا أن نقول: إن غاية
 هذه القصيدة هي المواجهة بين الشاعر والطائر الفينيق:

لكى يَلْهُوْ، أحيانًا، رجالُ السَّفِينَةِ،
 فإنهم يَأْسُرُونَ الْآلْبَتْرُوسَ
 الطَّائِرَ الْبَحْرِيَّ الشَّامِعَ الْجَنَاحَيْنِ
 وَالَّذِى يَفْتَنِّى
 كَرَفِيقِ سَفَرِ
 أَثَرُ السَّفِينَةِ، فيما هِىَ تَشَقُّ أَحْشَاءَ اللَّجَّةِ الْمُرِيرَةِ

* * *

وَلَمْ يَكِدْ هَؤُلَاءِ يُودِعُونَهُ عَلَى أَرْضِ السَّفِينَةِ
 حَتَّى أَخَذَ مَلِكُ الْأَجْوَادِ ذَاكَ،
 يُجَرِّرُ جَنَاحَهُ الْكَاسِرَ

مُتَعَتِّراً خَجِلًا،
جَنَاحَهُ الْإِبْيَضُ ذَاكَ الَّذِي يَجْرَى مِنْ دُونِهِ
وَكَأَنَّهُ مَقْدَافٌ يَحْبُو إِلَى جَنَّتِهِ.

* * *

هَذَا الْمُسَافِرُ الْمَجْنَحُ، كَمْ هُوَ الْآنَ مُرْتَبِكٌ
وَمَتَهَالِكٌ وَمَخْذُولٌ؟

ذَاكَ الطَّائِرُ الْجَمِيلُ غَايَةَ الْجَمَالِ
كَمْ هُوَ الْآنَ مُثِيرٌ لِلْسَخَرِيَّةِ وَكَمْ هُوَ قَبِيحٌ!!
أَحْلَهُمْ يُثِيرُهُ بِعَقَبِ سِيَّجَارَتِهِ وَغُلْيُونِهِ
وَأَخْرَ يَعْرِجُ وَيُقَلِّدُ ذَلِكَ الْعَاجِزَ
الَّذِي كَانَ يَطِيرُ وَيُحَلِّقُ مِنْذُ حِينٍ.

الشاعر هو هكذا، كملكٍ الفضاء ذاك
إنه يعايش ويصحب العاصفة ويهزأ مِنْ
رامى السهام
وحين يَنْفَى عَلَى الْأَرْضِ وَسَطَ جَلْبَةِ النُّعْمَاءِ
فَإِنَّ جَنَاحَيْهِ الْعَمَلَقِينَ
يَمْنَعَانِهِ مِنَ السَّيْرِ^(٣٢).

إن الأجواء العليا فى القصيدة هى الأجواء الروحية، وهى دعوة التخلّى عن العالم الواقعى الذى يسود فيه المكر والخداع.

يقيم الشاعر فى هذا العالم، لكنه يحنّ إلى الأعلى حيث تفقد المادة ثقلها وتتكامل الإنسانية، وترتجّع هذه التزعة بين الرومانسية والرمزية، لكن الصور الرمزية فى شعر بودلير بعامة هى أعمق وأصفى من الصور الرومانسية.

ولنا في القصائد التي سماها «سليين وايديال» الكآبة والمثال مثل بارز فيما تجتهد به، كقوله:

إِذْ تُطَبِّقُ السَّمَاءُ
وَطَيْئَةً، ثَقِيلَةً
تُطَبِّقُ كَالْفِطَاءِ
على نفوسنا التي تتنُّ دون حيلةٍ
فريسةً للملال والعناء،
وحينما يُسَوِّرُ الأفق مدى القضاةِ
يَسْكُبُ أو يَحْمِلُ
لنا نهاراً حالِكا
أشقى من اللَّيْلِ العظيم الشقاءِ
وحينما تُحوِّلُ الأرض إلى زلزلةٍ جهمةٍ
وتخبطُ الآمال كالحفَّاشِ في الظلمةِ
إِذْ يضربُ الجدرانَ
جَنَاحَهُ المَخْذُولُ
ويكدمُ الرأسَ على السَّقُوفِ في هَوَاً
وحين يَهْمِي المَطَرُ المُنْهَمِرُ المَوْصُولُ
يهْمِي بِرِخَاتِهِ
يُصْنِعُ كَالْقَضْبَانِ
في أَحَدِ الشُّجُونِ
عَبْرَ مَتَاهَاتِهِ،

وحيثما ينسج شَعْبُ اُخْرَسُ
 مِنَ الْعَتَاكِيبِ الْمَيِّتَةِ
 ينسجُ في عَمَقِ دِمَاجِنَا الْحَيَّرَانِ
 شَبَاكُهُ الْمَيِّتَةِ
 حيثُ

تنفضُ أَجْرَاسُ، فجاءَ
 وَتَبَرَّى عَفْصِي
 تُطْلِقُ نَحْوَ السَّمَاءِ
 نَبَاحَهَا وَالْعَوَاءِ
 أَوْ الرَّعْبَا

كَأَنَّهَا الْأَرْوَاحُ إِذْ تَهَيَّمُ
 لَيْسَ لَهَا مَأْوَى وَلَا أَوْطَانُ
 تَخُورُ، لَا تَكْفُ، لَا تُرِيمُ

* * *

ثم جناراتُ بلا طَبْلٍ
 وَلَا أَنْغَامُ مُوسِيقَى
 لَا جَرَسَ، لَا غِنَاءَ
 تَسِيرُ فِي نَفْسِي
 وَالْأَمَلُ الْمَخْذُولُ
 يَجْهَشُ بِالْيَأْسِ
 وَيَنْشَبُ الْأَسَى الْمَحْمَلُ الضَّيِيقَا
 أَعْلَامُهُ السُّودَاءُ (٣٣).

يحس بودلير فى هذه القصيدة أن السماء هبطت ونزلت إلى الأسفل وهى تكاد ترققه بشقلها، ويدلنا هذا القول على أن الشاعر يعيش حالة اختناق، ونوه الشاعر بالهموم والسأم الماورائي حين جعل الوجود سجنًا كبيرًا، وهو يذكر الغطاء ثم الدائرة فالزنازة بصور تعددت وتلاحقت وتضافرت لتجسد ذلك الإحساس القانط بالمستحيل والملل.

إن السأم الذى يصفه لا يجد سيلاً للهو، بل إنه نوع من السأم الوجودى من عجز الإنسان عن الخلق والتجديد.

وأما الأفق الذى يشير إليه فهو يتحدث عن ظلمة النفس.

وحين يتحدث الشاعر عن الأمل، فهو يضرب فى كل اتجاه كالحفّاش، فالأمل ليس خفاشاً وليس ثمة توحيد فى الرؤيا بينهما، إذا ما حاولنا أن ننسب هذه القطعة إلى الرمزية، فلا بد لها من أن تقوم على التسرى إلى روح الظاهرة الحسية، وهى الحفّاش واستقراء ما فى مظهره وسكناته من دلالة على عمى المصير واللعة فى بئر المصير والوجود، وليس من صلة بين الحفّاش والأمل حين التقطها الشاعر فى حدسه.

وقد درس الشاعر الحفّاش، وتأثر بتصرفه، وإذا الناس كلهم خفافيش تضرب آمالهم على غير هدى، وفى ذلك كله قبس رمزى، لم نشهد قبلاً صورة للحفّاش فى الشعر، لأنه كائن لا يوحى بأى مظهر شاعرى، وحين يتحدث بودلير عن العناكب فإنه يصورّ الرمز بأبعاده المهمة، تلك العناكب المقيتة التى تعشش فى ثنايا دماغه، لقد علا من خلال العناكب عما هو عليه الحفّاش؛ فعبر عن الهموم التى تنسج تشبيكاتها فى دماغ الإنسان كما تنسج العناكب خيوطها، ولولا الرمزية التى تقودنا إلى الحدس والرؤية كيف نفسر قيام تلك العناكب فى الدماغ وهى لا تسكن إلا فى الامكنة المحشة، فعلاً هى عناكب حسية نفسية رمزية.

وحديث الشاعر عن الأجراس يقع فى المناخ نفسه، فإنها أجراس ميتافيزيقية،
تلك أجراس تزار ولا تبث رنيناً، هى بلا هوية، أجراس الذهول والسويداء، وتتحول
إلى أرواح بلا وطن.

وها هنا صمويل بتلر كولردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) يعبر عن روح الإنسان المثالى /
الرومانسى فى مقاطع من قصيدة: «الانقباض... أنشودة».

يا ذات القلب الصافى، لا حاجة بك أن تسألينى

ما تلك الموسيقى القوية التى فى الروح!

ما هو، وأين يوجد

هذا الضوء.. وهذا الضباب البديع المضى؛

هذه القوة الجميلة خالقة الجمال،

إنه الفرع، أيتها السيدة الفاضلة! الفرع الذى لم يمنح قط

إلا للطاهرين فى أظھر ساعاتهم،

إنه الحياة فى أظھر ساعاتها؛

إنه الحياة، وفيض الحياة، إنه السحابة والمطر فى آن.

الفرع أيتها السيدة، هو الروح وهو القوة

التي تمهرنا بها الطبيعة عند اندماجنا فيها؛

أرض جديدة وسماء جديدة،

لا يحلم بهما الشهبوانى والمتكبر،

الفرع هو الصوت العذب، الفرع هو السحابة المضئية؛

نحن نفرح فى أعماقنا،

ومن هناك يفيض كل ما يسحر الأذن والبصر،

وكل الانعام أصلاء لذلك الصوت

وكل الألوان ذوب من ذلك النور.



إنه منتصف الليل، ولكن ليست لدى رغبة فى النوم.
ليحم الله صاحبتى من أن تصاب بمثل هذا السهاد.
إلا فلتزرها، أيها النوم الرقيق! بأجنحة الشفاء،
وعسى ألا تكون هذه الزوبعة إلا مخاض جبل؛
إلا فلتتألى كل النجوم فوق مسكنها،
ساكنة كأنها تراقب الأرض النائمة!
وعسى أن تستيقظ بقلب فرح،
وخيال مرح، وعيون ملؤها السعادة،
فلتساند روحها أيها الفرح، ولتنغم صوتها،
ولتكن حياة كل الأشياء، من القطب إلى القطب،
فيض روحها النابضة بالحياة!
أيتها الروح البسيطة يا من يأتيها الهدى من عل،
يا سيدتى العزيزة! يا أخلص الأصدقاء الذين اصطفت،
ليغمرك الفرح هكذا، إلى أبد الأبد^(٢٤).
«لنحب دائماً، لنحب أيضاً!

Aimons toujours ! Aimons encore

عندما يذهب الحب، يهرب الأمل.

Quand l'amour s'en va, l'espoir fuit..

الحب هو أنشودة الفجر،
الحب، هو ترتيلة الليل.
هو ما تقوله الموجة للشيطان،
والرياح للقمم الموهلة فى القدم،

هو ما نقوله النجمة للغيوم
إنه الكلمة التي لا توصف: لنحب!!
الحب يبعث على الحلم والحياة والإيمان.
لديه، لكى يدفئ القلب،
شعاع أقوى من المجد،
وهذا الشعاع، هو السعادة!
... لنحب بعضنا بعضاً، دائماً أكثر!
ولتتحد جيداً كل يوم.
فالأشجار تتعانق فى الأوراق؛
كذلك أرواحنا ، فى الحب!
لنكن المرأة والصورة!
لنكن الزهرة والعطر!
فالعشاق المضطجعون تحت الظلال
يشعرون بأنهم مثنان، ولكنهم وحاد!
... تعالى إلينا، أيتها الجمالات الساحرة!
تعالى إلى، أنت أيتها الخير وأيتها الشريعة
أيها الملاك، تعالى إلى عندما تغنى.
وعندما تبكى..
وحدنا - الشعراء - الذين نفهم وجدك.
لأن نفوسنا ليست مأكرة
ولأن الشعراء هم الآنية
التي تسكب فيها النساء قلوبهن... (٣٥).

لم يكن ممكنًا اختصار القصيدة إلى أكثر من ذلك، لأنها دفعات من المشاعر
والصور التي تؤكد أبرز مواصفات الحب الرومانسي القائم على طهارة القلب وتسامي
الروح فوق الشهوة الحسية، والتزوات الطائشة، كما يقوم على دفق المشاعر وإنسيابها
أمواجًا من الحلم أو العطر أو الأثير الليلي.

الفصل الثالث

مفهوم الإنسان في النظرية الواقعية الروحية



أولى بهذا القلب أن يخفقا

وفي ضرام الحب أن يحرقا

ما أضيع اليوم الذي مرّ بي

من غير أن أهوى وأن أعشقا



عمر الخيام «رباعيات»

ترى الواقعية الروحية أن فى طبيعة الإنسان ازدواجاً، وهذا الرأى يؤكد البعث فى الدين والفلسفة والفن كما بينا.

وبما أن فى طبيعة الإنسان ازدواجاً، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتم بغير معركة، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخى للإنسان، والمشكلة الأولى هى مقاومة تلك القوى التى تأتى من داخل الإنسان، ومن المؤثرات الخارجية التى تحاول أن تستعبده، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان ومطامحه.

وفى رأى برديانف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تميل إلى استعباد الإنسان، فالمذهب الجبرى يتجه إلى استعباد الإنسان، وكذلك شتى المذاهب التى تعتبر الإنسان شيئاً مثل سائر الأشياء الموجودة التى تخضع للقانون، ولا تعترف بأن فى الإنسان ذاتاً خالقة، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء، وعن الطبيعة المزدوجة للإنسان يقول تحوتى:

وانه (الإنسان) صريع النسيان.

الإنسان هو الذى يحمل طبيعة

مزدوجة من بين الموجودات التى لها

روح.

جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»

هو كل لا ينقسم.

روحى وخالد.

والجزء الآخر خلق من المواد الأربع^(١).

وعن قدرات وملكات الإنسان يقول تھوتى:

يمكن القول دون تردد:

المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،

أو على الأقل مساوٍ لهم؛

لأن الملائكة لا يريدون إطلاقاً الخروج عن حدود دوائهم

ويهبطون على الأرض،

لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء،

كما يمكنه - زيادة على ذلك -

القيام به دون مغادرة الأرض.

وتستطيع قدرته الإحاطة بالمساحات

الشاسعة^(٣٢).

ولقد قيل فى التصوف: إنه محاولة الوصول إلى الذات الإلهية بطريق القلب لا العقل، والمتصوفة يطلقون على هذا الطريق اسم «سفر»، وعلى المسافر اسم «سالك» وعلى المراحل التى يمر بها «مقامات»، وهى عندهم سبع مراحل يلى بعضها بعضاً، منها التوبة، فالورع، فالزهد، فالفقر «بحيث لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»... إلخ.

ولكنه طريق صعب بالنسبة للروح

أن تغادر الجسد،

وتكون الخطوة الأولى للروح

هى أن تدخل فى صراع مع نفسها

مثيرة حرباً داخلية،

إنه صراع الوحدة ضد الثنائية؛

فجانب يسعى إلى الوحدة،

وآخر يسعى إلى التقسيم^(٣٣).

وهذه الأفكار تحملنا إلى منابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية، وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الإلهي الإنساني، أى: فكرة الفعل المتبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية، وبين الحرية والقوة الخلاقة فى كلتا الطبيعتين. وفكرة الاتحاد الإلهي الإنساني هى الأساس الذى تقوم عليه إمكانية إنشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تناول الشخصية الإنسانية، ومن الحق أن الوعي الإنسانى يميل إلى أن يحيل نفسه إلى شىء مادى، وإلى أن يكون الانعكاس السلبي لطبيعته الفاعلة أصلاً، ولكنه - مهما يكن من أمر - قادر على تمديد نشاطه إذا نفّض عنه أغلال العالم الموضوعى، وإذا استخدمت كلمة «موضوع» فإننى لا أعنى بها مطلقاً أن أى شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والوجود، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندى مرادفة للحقيقة، أو لموقف مستقل عن الحالات الذاتية، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الكلمة ستعنى اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية، وعلى العلاقات الإنسانية، وبهذه الوسيلة نفسها فإن الإحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوعى أو التجسد.

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية، يظن العلماء أن ليس هناك سوى تجربة واحدة هى التجربة الظاهرة التى يعملون عليها، والواقع أن العلم بعيد عن التجربة، وأنه يستعد عنها كلما تقدم، فإنه يضحى بها ويستعيز عنها بمعان تبسطها وتزعم تفسيرها، فيتجه إلى الآلية التى ترد الكيفيات للحسوسة إلى الحركة، بل يرد إلى الحركة الفكر نفسه، إن هناك نوعين آخرين من التجربة، هما التجربة النفسية والتجربة الدينية، وكلتاهما مؤكدة واجبة الاحترام، وقد رأينا أن للتجربة النفسية خصائص ذاتية مبيّنة لخصائص الجسم المتصلة به وخصائص سائر الأجسام، أما التجربة الدينية على اختلاف صورها فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور: إحداثهما قلق من الألم أو الشر، والآخرى شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل «قوة عليا» تشهد بفعالها فى حياة النفس نتائجها الحسنة.

ذلك الذى ولد من جديد يحظى بصلة طيبة من أب الجميع،
الذى هو نور وحياة.

إنك لا تود سوى اختيار هذه الرؤية

السامية،

عندما تتوقف عن الحديث عنها؛
لأن هذه المعرفة هي صمت عميق،
وهدوء للحواس .

ذلك الذى يعرف
روعة الحسن الأصيل،
لا يدرك بحواسه شيئاً قط .
لا يستمع إلى شيء،
لا يستطيع تحريك جسده إطلاقاً،
ينسى شهواته المادية،
بينما روعة الحسن
تغسل فكره فى النور،
وتتزع روحه من جسده،
وتجعل منه واحداً من الكائنات الخالدة .

لا يمكن لإنسان أن يصبح ملاكاً
ما دام لا يزال موجوداً فى جسد^(١)

إن الواقعية الروحية بها الكثير يرجع إلى الكوجيتو الديكارتي، فهو ينظر إلى الكوجيتو على أنه مرتبط من ناحية بالعالم الخارجى ، ومن ناحية أخرى بعالم داخلى ، وسنهتم بحديثه عن الحقيقة الباطنة، الداخلية، فهي الأساس الذى نحس به لوجودنا الفردى، فالذات بالنسبة للخارجية exteriority هي سلبية، بينما هي بالنسبة للجانب الداخلى مستقلة وقادرة على التأثير والنفوذ والإدراك .

أى ثنائية تتمثل فى إسقاط الرؤى الباطنية على العالم الخارجى، وتضع التراسل بين الرؤية الباطنية والواقع الخارجى أو فى وسط الحدث بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى، وهذا هو عالم الخيال، العماء، البرزخ .

فالجود عبارة عن شفرات كما يقول ياسبرو، وقد تكون هذه الشفرة قابلة لأن
تقرأ وأن تفسر، وقد تكون هذه الشفرة قابلة للقراءة لا للتفسير، وقد تناول أفلوطين^(٥)
(٢٠٥ - ٢٧٠) النفس الإنسانية فى عرضه لنظريته فى المنهج الصاعد والمنهج الهابط.

منهج الصاعد

«أين ينبغى الذهاب؟ إلى الخير وإلى المبدأ الأول، وهناك سبيلان للذين
يصعدون: الأول يبدأ من أسفل؛ والثانى سبيل الذين وصلو إلى العالم المعقول،
فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته^(٦)». فإذا نظرنا فى الموجودات، رأينا أنها هى ما
هى بالوحدة، الجيش والبقوة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة
واحدة وقطيعاً واحداً، والبيت والسفينة أيضاً لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على
الوحدة، والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده، وكذلك الحال
فى النبات والحيوان: كل واحد منهما جسم واحد، فإذا تجزأ فقد الوجود الذى كان
له، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد، توجد الصحة حين توجد
وحدة التنسيق فى الجسم؛ ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء؛ وتوجد
الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق، والنفس هى التى
تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، تترد الكل إلى الوحدة، وما يقال عن الموجود
الجزئى يقال عن العالم فى جملة: إن علة النظام فيه نفس كلية، ولكنها أكثر وحدة
من النفوس الجزئية، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده: كلما قل
وجوده قلت وحدته، وكلما زاد وجوده زادت وحدته. على أن النفس بالإطلاق
متكثرة، فيها قوى عدة، قوى الاستدلال والاشتيا والادراك مجموعة فى وحدة،
فالنفس، وهى موجود واحد، وهى تدخل الوحدة فى الموجودات، ليست عين
الوحدة ولكنها تشارك فى الوحدة، أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر، هذا الموجود
أشد وحدة من النفس الكلية، هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل
الموجودات، إن المعقولات مترابطة متضامنة، وتقضى عقلاً كلياً يحويها ويندر

ترابطها، ولكنه ليس الحد الأول، فإنه موجود عاقل، ولا يخلو موضوع تعقله من أن يكون إما هو نفسه، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً؛ أو مغايراً له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه، فترتقى إلى الواحد بالذات، وقد تدرجتنا في الوحلة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب، هذا الحد الأول، يجب أن نتأمله بالعقل الصرف، فما دام قبل العقل الكلى، فهو ليس عقلاً، فإن العقل موجود معين، والحد الأول متقدم على كل موجود، فهو يرى من كل صورة، حتى الصورة المعقولة، إذ إنه لما كانت طبيعة الواحدة ولدة لكل، فهي ليست شيئاً مما تلد، وإذا كنا نقول: إنه علة، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شيء منه، بينما هو باق في ذاته، وليس شيئاً من الأشياء التي هو عليها، فيجب أن ننفي عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء.

إذا أردنا أن نتأمله فلا تدع فكرنا يسرع إلى خارج؛ إنه حاضر لمن يستطيع مماسه، غائب عمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير في موضوع إذا كنا نفكر في آخر؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلئ وتستدير بالموجود الأول، لنعتزل العالم الخارجى، ولتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شيء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول، ماهية الاتحاد هناك؛ أو لنمكث، إن أردنا، في تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الذى أدمن التأمل، إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذى خرجت منه، وستتعلق به، إننا فى حالتنا الراهنة جزءان، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمائنا فى الماء، وباقى الجسم فوق) فترتفع فوق الجسم بجزئنا الثانى، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى، ونجد فيه راحتنا، إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة، الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها، بل التباين والاختلاف؛ وحين يزولان،

وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضرة بعضها لدى بعض، وإذن فهو حاضر دائماً، لأنه لا يتضمن أى اختلاف؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين تميل إليه ونحيط به، وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلى، وننعدم من الوجود؛ وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا وراحتنا، فى هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجوداً خفيفاً غير ذى ثقل، نصير إلهاً مستقداً حباً، إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل، وتذبل تلك الزهرة، تلك حياة الأكلة والبشر الإلهيين السعداء: أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا، والضيق بها، والهرب وحدنا إليه وحده.

وتلك نظرية أفلوطين فى الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول، وفى عودة النفس إلى هذا المبدأ، أوردناها بعبارات رسالة «فى الخبر بالذات أو فى الواحد» التى هى التاسعة من التساعية السادسة، والتى هى أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع، لكى نقدم مثالا على طريقته فى التأمل والكتابة؛ إنه يبين التدرج فى الوحدة تبعاً للتدرج فى الوجود، وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا: إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها، ففى الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجيش، وفوقها الأشياء التى أجزاؤها منفصلة بالفعل، ولكنها متلاصقة كالبيت، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط، ثم الأحياء، وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كما لهم القائم فى الصحة والقوة، وينكر قول الرواقيين: إن اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة، ويقول: إن من شأن المادة التفكك والتشتت، وإنه يجب تصور وحدة الوجود على مثال وحدة العقل والعلم، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة، إذ إن كل قضية تحتوى على سائر القضايا بالقوة، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل التى يدرکہا، فالنظر فى

معنى الوجود وفى ضرورة وحدته، يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى، أى أن علة الوحدة فى الوجود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى، فإن كل موجود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه، وهو العقل الكلى، ولا يقف أفلوطين عند النفس، لأنها كثرة قوى، فهى مفتقرة إلى مبدأ أعلى يفسر وحدتها، ولا يقف عند هذا المبدأ الأعلى، لأنه كثرة مثل، فيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات، ومن التعقل كى يكون بسيطاً تام البساطة، ولكنه يفهم البساطة فهما رياضياً، ويتصور الموجود الأول كما تتصور النقطة الرياضية، ولو رجع إلى أرسطو لوجد عنده أولاً وجوب إضافة العلم لله، إذ إن سلب العلم عن الله يعنى جعله كالتائم، ومن ثمة أقل الموجودات حكمة وكرامة، وأن مبدأ التعقل الروحانية، والله روحى إلى أقصى حد، فهو عقل، ولوجد ثانياً أن العلم الإلهى لا يستيع ازدواجاً فى الله (٧٤ ز).

وأما تصوفه، على سموه وحرارته، فموضع نظر كذلك، إن اتصال النفس بالواحد فى مذهبه، لا يتم بحدث عقلى، من حيث إن المعين هو الذى يمكن أن يكون موضوع إدراك، والواحد غير معين، إن الاتصال بالواحد ضرب من «التماس» لا يستطيع الإبانة عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم، وأفلوطين نفسه لم يصل إليه سوى أربع مرات فيما يروى فورفوريوس نقلاً عنه (فى ف ٢٣ من ترجمته له)، وماذا عساهم أن يقولوا وهذا الاتصال عبارة عن فقدان شعورنا فى اللاشعور الإلهى؟ وكيف يكون فقدان الشعور سعادة؟ وكيف يكون الأول الواحد موضوع سعادة وهو لا يدرك ولا يناق؟ إن الجانب الأفلوطينى لا يختلف فى شيء عن غيوبة فقراء الهنود، وما أبعدهما عن السعادة التى ينشدها الإنسان! وثمة نقطة أخرى، إن هذا التصوف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وإن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله، والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع؛ ولكن مثل هذا التفصيل يفترض فى المبدأ الأول إدراكاً

وإرادة، وأفلوطين يرفض هذا الافتراض؛ والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية، يلغى تلك المسافة اللامتناهية، فيجعل الواحد ومعلولاته فى جنس واحد، أى: يجعل المعلولات مظاهر الواحد، فنقع فى وحدة الوجود، وأفلوطين يرفضها كذلك، وإن يكن مسوقاً إليها من ناحية القول بأن صدور المعلولات هو صدور ضرورى، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه.

منهجه النازل:

«كيف يأتى إلى الوجود، من الواحد كما هو فى نظرنا، كثرة ما؟ وكيف لم يبق الواحد فى ذاته؟» إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء شيء بعده، فلا يجرى الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً، ويجب القول بأن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة، دون ميل، دون إرادة، وماذا نتصور حوله إذا كان ساكناً؟ نتصور إشعاعاً دائماً (من جهة الماهية فى عرف القدماء) على أن كل موجود، مادام فى الوجود، يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئاً يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراحنة؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه؛ يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد، وإذن فالوجود الكامل دائماً يلد دائماً؛ يلد موضوعاً سرمدياً، يلد موجوداً أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده، هذا الأعظم بعده هو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته، ولكن الواحد ليس عقلاً، فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هى العقل (الكلى).

وفى العقل أيضاً توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء؛ فيشتمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعاً لهذه القدرة، وبغير ذلك لا يكون عقلاً، إنه يستمد من ذاته ضرباً من الشعور بماله من قدرة أن يلد بذاته ماهية، وأن يجد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، فيرى أن الحياة والعقل والأشياء جميعاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم، لذا

كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إنَّ كلاً منها له حد وضرب من الصورة، فحلماً يحدث يلد معه جميع الموجودات، ولكنه يتلعبها إن جاز هذا التعبير، ويستبقها في ذاته، ويعنيها من الهبوط في المادة والتكثر؛ ويلد النفس الكلية، إذ إنَّ الموجود الثام يلد بالضرورة، إنَّ العقل الكلى يحوى في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدى، لم يحاول التغير ما دام خيراً؟ إلى أين يذهب مادام حاصلًا على كل شيء؟ ولم يحاول الاستكبار مادام كاملاً؟ ولكن وحدته ليس كوحدة الواحد الأول، إنَّ للتعقل علة مختلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغير وذاتية وحركة وسكون: الحركة من حيث إنَّ هناك تعقلاً، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو، والتغير لكى يكون هناك عاقل ومعقول ومعقولات متميزة فيما بينها، أما إذا حذفنا التغير كانت الوحدة اللامتمايزة والسكون؛ وأخيراً الذاتية من حيث إنَّ الأشياء المعقولة وحدة بالذات، وإنَّ فيها جميعاً شيئاً مشتركاً، وفصلها النوعى هو التغير، من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم؛ وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء.

والنفس الكلية كلمة العقل الكلى وفعله، كما أن العقل الكلى كلمة الواحد وفعله، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة، ولما كانت النفس الكلية صورة العقل الكلى، فهي تنظر صوبه، كما ينظر العقل الكلى صوب الواحد كى يكون عقلاً، كل موجود مولود يشاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممثلة منه، مستمتعة به وهى تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها، أو بالأحرى هى أيضاً تلك موجودات أدنى منها، هى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السماء، خلقت الشمس والسماء الواضحة، ووضعت فيها النظام، وأعطتها حركة دائرية راتبة، أما كيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات، فنستطيع أن نتصور ذلك إذا افترضنا أن كل ما يحيط بنا قد سكن، الأرض والبحر والهواء والسماء،

وتخيلنا في هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج، تنساب فيها، إن جاز هذا التعبير، وتفيض فيها؛ تدخلها من كل صوب وتشيرها، توفظها من سكنها وتمنحها الحياة، كما تثير أشعة الشمس سحابة قائمة فتجعلها ساطعة ذهبية، فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس الحاضرة كلها في كل مكان، والتي تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية، وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب، لأنها متنفسة، وإذا كان فينا شيء إلهي، فبسبب هذه النفس^(٧).

كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، أما الفوارق بين النفوس الجزئية في الخلق والأفعال المروية، فناتشة من أجسامها، ومن حياتها السابقة (على ما قال أفلاطون: ٤٠٥). وجدنا أن كل نفس فهي مطابقة للقوة الفعالة فيها: فواحدة متحدة الآن بالمتنولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط، وأخرى بالشوق، وكل نفس، إذ تتأمل أشياء مختلفة، تصير ما تتأمله، ولكنها كلها تؤلف مجموعة متنوعة منظمة^(٨). وتفيض النفس الكلية الهيولى، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل في الهيولى وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته في الشمع، أو كما يعكس الشيء صورته في الماء، هذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلي، فهي التي يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل في العقل الكلي من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متميزة لم تنبسط بعد في المكان، ولم تتم بعد في الزمان، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التي في المكان والزمان، فليست الأصول البذرية مجرد معانٍ في النفس الكلية، ولكنها قوة طبيعية موحدة، ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة؛ إن النفس الكلية تدبر الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية، إن ما له قيمة في البذرة ليس هو الرطوبة، بل ما لا يرى فيها، أعني عدداً واصلًا بذرياً، والعدد صورة، فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله، فإذا قصر كانت المادة هي السبب بعلم مطاوعتها للمثال والنموذج^(٩)، وحين يحل الأصل البذري في الهيولى يحدث الجسم، فإن الجسمية صورة أو بذرة؛ ثم

ينضاف إلى الجسم صور العناصر، وإلى هذه الصور صور أخرى، حتى ليتعذر استكشاف الهيولى وهى مخبوءة تحت هذا القدر من الصور، فكل شيء هو كله صورة، إذ إنّ نموذج صورة، وهو جملة صور^(١٠)، والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر فى الخارج، والنور الذى فى أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون، فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم؛ هو طبيعة سابقة على الجسم، قائمة بنفسها، وليست خاصة بجسم، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن يفعل النور أو ينقسم، والنور يتشر انتشاراً أنياً فى خط مستقيم^(١١).

لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان بعضها علامات على بعض، وأمكن التنبؤ بهذه، أى: التجاذب والتدافع، يعملان فى الكون، وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم فى وحدة الكون، فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماس بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع، سواء كانت أجساماً أو نفوساً، وهذا أصل بعث الحب بالسحر، إن للأشكال التى يستخدمها الساحر، وللأوضاع التى يتخذها هو، قوى خاصة؛ فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها فى نفسه؛ وهو يتصرف فى الأشياء لكونه يجريها فى مجاريها، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى إلى شيء مغاير، هذه الوسائل هى الصلاة والتعزيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة، فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل، لا ينبغي أن يضاف إليها، بل إلى طبيعة الفعل الذى تقوم به^(١٢)، فالعرافة والسحر علمان طبيعيان.

أما الحرية الإنسانية، فلا تتأثر بحركة السماء، فإن هذه الحركة إنما تساهم فى الأحداث على النحو الذى به تساهم الجسميات، فتؤثر فى الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة، وفى الأمزجة الجسمية الناتجة عنها، أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع، فأمور مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب؟ وكيف يكون للكواكب دخل فى الرذائل والكواكب آلهة؟ إننا إذا اعتبرنا النفس فى ذاتها وفى غير صلتها

بالجسم، قلنا: إنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب، أما إذا اتحدت بالجسم، فقدت صارت جزءاً من الطبيعية وعبدة للقدر الذى تساهم فيه الكواكب، فالأفعال الصادرة عن التأثير بالأشياء الخارجية، والأفعال الرديئة، ليست جديرة بأن تسمى إرادية، ولكن حين تسترشد النفس بالفعل المجرد، فحينئذ يجب القول بأن أفعالها متعلقة بها، ليس نظام العالم موجوداً بذاته، ولكنه متعلق بالنفس المدبرة للعالم طبقاً للعقل، فليس للفضيلة سيد، وهى تدخل أفعالها فى نسيج الكون، لأن المحسوسات تابعة للمقولات^(١٣).

هذا التعليل يثير مسألة الشر، إن الجسم أخلاط وكيفيات محسوسة، فكيف يأتى منه الجهل، وتأتى الرغبات الرديئة؟ وإذا كانت النفس هى التى تصنع الشر بطبيعتها وأسفلها البذرى، كان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبدأ الأول، حاشا أن يكون الأمر كذلك، (الغنوسيون والماتويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إله أعلى أو أدنى)، إن الواحد هو الخير بالذات المتعلقة به جميع الموجودات، والعقل الكلى أول فعل للخير بالذات، وخارج العقل الكلى وحوله تدور النفس الكلية، فإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً، ولما كانت الأقاليم الثلاثة الكبرى هى الوجود الحق، كان الشر فيما ليس يوجد، أى: فى الأشياء المشوبة باللاوجود، وهى المحسوسات وكيفياتها، وهى مشوبة باللاوجود لأنها صور متحركة فى مادة، والمادة لا وجود، هى فى ذاتها غير مصورة، ومن ثمة غير معينة، فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر، إذ إنه يجب أن يكون هناك شر بالذات يرجع إليه الشر كصفة، كما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير كصفة، وليست النفس شريرة بذاتها، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه، وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمتعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة، وإذن فالنفس الكاملة هى دائماً مفارقة، لا تقارب ذلك الشيء الرديء الذى هو المادة، فللشر وجود ذاتى، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذى فى النفس يأتى من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كانت المادة عنصراً ضرورياً فى نظام العالم لأنها آخر الصدورات وليس بعدها إلا اللاوجود المطلق، كان الشر ضرورياً فى العالم كذلك^(١٤).

هذى معالم مذهب أفلوطين، ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أى: لوضع الوجود فى صيغة علمية بحثة، وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلا ومعقولا، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى أنفسها موضوعات تأمل... كل شوق فهو شوق إلى المعرفة... التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل»^(١٥). وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن «لا شىء يجرى إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً»، ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه، أى: إلى عارف ومعروف؟ فمن العيب أن يقول لنا أفلوطين: إن العقل الكلى يصدر عن الواحد، لأن الواحد «يرى» باتجاهه إلى ذاته، إن الواحد فى مذهبه لا يرى شيئاً، وإذن يتمتع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى، ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول: إن كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولاسيما الموجود الكامل، وإن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة، وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولا، وإنما هو «إشعاع» لا يوضحه أفلوطين بغير أمثله مستمدة من المحسوسات، أى: من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل؛ أما الفعل المحض، البسيط من كل وجه، فكيف يشع عنه شىء؟ أو بالأحرى: كيف يشع عنه شىء لا يكون هو هو؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً، كان الصادر كفوفاً للصادر عنه، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود، ولكن العالم أدنى من الواحد، فهو ليس صادراً منه صدوراً طبيعياً، يبقى أنه صادر عن فعل حر، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم.

أما باقى المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها إلا المسألة الأخيرة، مسألة الشر، فإنها تتطلب بعض الإيضاح، يقول أفلوطين: لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا وجوداً؛ ولما كانت المادة لا وجوداً أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها وكانت الصورة خيراً، كانت المادة أو عدم الصورة هى الشر بالذات، والواقع أن

المادة لا وجود نسبياً من جهة ما هي موضوع غير معين بصورة، ولكنها وجود بالإطلاق من جهة ما هي موضوع يقبل الصورة ويدخل في تركيب الموجود المحسوس، والوجود خير بقدر ما لها من وجود، ولا يمكن تصورهما شراً، فضلاً عن تصورهما الشر المطلق، ولم يفسر لنا أفلوطين كيف ينتهي الصدور عن الخير المحض إلى الشر المحض، إنه أخذ بالعقيدة الأورفية القديمة القائلة: إن المادة شر، والتي اصطنعها أفلاطون دون أن يجعل مع ذلك من المادة الشر بالذات، من حيث إنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبتها في العالم المعقول، ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر الذات، الشر الذي كله شر، لا يمكن أن يوجد، وإنما الذي يوجد شر جزئى أى عدم خير جزئى شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود، كالصمم فهو عدم خير جزئى فى الإنسان أو الحيوان الذى شأنه أن يسمع، والإنسان أو الحيوان الأصم خير من جهة أخرى؛ وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس، كان الشر أو الرذيلة عدم خير فى النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هي نفس إنسانية، فأفلوطين يشخص الشر مثل الفنوسيين والمناوبين، كأنما لهذا اللفظ معنى محصل، ومعناه فى الواقع معدول، أى أنه «لا خير».

وقد كان أثر أفلوطين متصلاً عميقاً، ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية فى القرن الرابع، فوجد فيها القديس أوغسطين عوناً كبيراً، ووضع الأفلاطونية المسيحية، ونقل بعض السريان إلى لغته قطعاً من التسايعيات الثلاث الأخيرة، وجعل عنوانها «أوتولوجيا أرسطوطاليس»، فنقلت إلى العربية بهذا الاعتبار فيما نقل من الكتب الفلسفية فى العصر العباسى، واصطنع الفلاسفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو، وفى العصر الوسيط اصطنع الغربيون كثيراً من نظرياته، وجدوها فى كتب القديس أوغسطين وفى كتب أخرى، منها نظرية الصورة الجسمية، ونظرية تعدد الصوفى الموجود الواحد بحسب درجته فى سلم المحسوسات، ونظرية النور التى ألحقت بنظرية الإشراق الإلهى، واستخدما البعض فى إقامة علم طبعى رياضى يرد الأشياء إلى نور يتشتر فى خطوط وزوايا، وتصور غير واحد منهم عقيدة

الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة، فخالفوا السنة المسيحية التي تعلم أن الأب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة في إله واحد، وفي عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية فشاعت آراؤه، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين.

يقول هذا المذهب: إن العالم كثير الظواهر دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجودها، وهذا الذي صدر عنه العالم «واحد» ، غير متعدد، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار ، لا يحده حد، وهو أزلي أبدى قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائما بنفسه على خلقه، ليس ذاتا وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شيء عن إرادته، هو علة العلل ولا علة له، وهو في كل مكان ولا مكان له، ولما كان الشبه منقطعاً بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية، فهو ليس مادة، وهو ليس حركة وليس سكونا، وليس هو في زمان ولا مكان، وليس صفة لأنه سابق الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيهاً له بشيء من مخلوقاته، وبعبارة أخرى لكان ذلك تمحيذاً له، وهو لا نهائي لا تحده الحدود، فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئاً إلا أنه يخالف كل شيء، ويسمو على كل شيء، ولأن الله فوق العالم، ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق للعالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغير في ذات الله، والله لا يتغير، يقول أفلوطين: إن الله علة للعالم، ويقول من ناحية أخرى: إن الله فوق العالم ولا يمكن أن يتصل به أي اتصال، هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ للعالم عن الله؟ لجأ أفلوطين في الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتمثيل، يقول: إن تفكير الله في نفسه وكماله نشأ عنه بعض، وهذا الفرض صار هو العالم، وكما يبعث اللهب ضوءاً والثلج برداً كذلك اتبعث عن الله شعاع كان هو العالم،

وبذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقي بعبارات شعرية، وعلى ذلك يكون السكون قد انبثق من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ولكن ليس في هذه الضرورة أى معنى من معانى الاضطراب ولا الإلزام، وليس فى الخلق معنى الحدوث وليس يقتضى تغيراً فى الله، ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الاول - الله، فهو يعيل بفطرته إلى العود إلى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه، أما ذلك المصدر الاول فمستقر فى نفسه مكثف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء، وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكون سلماً نازلاً من درجات الكمال، فكل شئ أقل كمالاً مما فوقه، ويستمر التناقص فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلم انعداماً تاماً، حيث يتلاشى النور فى الظلام.

وأول شئ انبثق من «الواحد» هو العقل، وهذا العقل له وظيفتان: وظيفة التفكير فى الله، ووظيفة التفكير فى نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئاً من خصائص المثال الذى شرحه أفلاطون.

من هذا العقل انبثقت نفس العالم، وهى ليست مجسمة ولا قابلة للقسمة، ولهذه النفس ميلان فتميل علواً إلى «الواحد»، وتميل سفلاً إلى عالم الطبيعة، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تكون هذا العالم، فنفس العالم - كالعقل - تنتمى إلى العالم الالهى الروحانى الذى يقع فوق الحس، وهى تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن، إلا أنها دون العقل درجة، فهى تقف على هامش العالم الروحانى قريبة من حدود هذا العالم المحسوس، ولو أنها ليست جثمانية فى ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية فتتنظر إليها، وهى تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من جهة أخرى وسيطاً تنقل العلل والأسباب التى تبدأ من العقل فنوصلها إلى الأشياء.

من هذه النفس الاولى - أو نفس العالم - خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العالم المادى كما تتمتع نفوسنا مع جسامنا، وهذه النفس الاخيرة - التى هى عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات - هى أدنى مراتب العالم الروحانى، والخطوة التى تليها مباشرة

هى المادة التى هى أبعد الكائنات عن الكمال، ويقول أفلوطين: إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاماً، هذا الظلام التام الذى انحسر عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة ضوء سلبى، وهكذا يصبح أفلوطين فى خيالاته الشعرية.

يقول: إن المادة هى مصدر التعدد ، وهى سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النقص هو الشر، وإذن فالمادة هى منشأ الشرور جميعاً، وغاية الحياة التحرر من ريقّة المادة، وأول خطوة لذلك التحرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف، والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى «اللقانة» أو المعرفة أو العلم اللدنى، وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة - وهى أن يذوب فى الله وذلك بالهيام والذهوب والغيوبة والوجد - عند ذلك تتحد النفس بالله؛ ولا يقال فى هذه الدرجة: إنه يفكر فى الله أو ينظر إلى الله، لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شئين، إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده، وتصل النفوس البشرية الرقيقة إلى هذه الدرجة فى لحظات من الحياة، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية، وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة، وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التحلى بضع مرات فى حياته يقال: إنها أربع.

- ٢ -

يقوم تصور الإنسان عند ابن عربى على بعدين متعارضين^(١٦)، أو لنقل: يقوم على ثنائية يتم التعبير عنها بطرق مختلفة، فهو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية وجامع لحقائق الأسماء الإلهية التى توجهت على إيجاد العالم، وهو من هذه الزاوية خليفة لله ومثل له وموجود أول وإنسان كامل، وهو من حيث طبيعته الجسمية العنصرية على صورة الكون وجامع لحقائقه، وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضد له وموجود أخير وإنسان حيوان.

ولكن العلاقة بين هذين البعدين المتعارضين لا تقوم دائماً على مثل هذا التناظر، أو لنقل: لا يجب أن تقوم على مثل هذا التناظر، فليس العالم بكل مراتبه إلا مجالاً ومظاهر لحقائق الألوهة، وهذه الحقائق توجد متفرقة في العالم، ولكنها تجد مجلها الأكمل الجمعى فى الإنسان الإلهية - مجتمعة - توجهت على إيجاد الإنسان، فجمع الإنسان بين حقائق الإلهة وحقائق الكون، وهنا يزول التعارض لأن الكون نفسه ليس إلا ظهور الأسماء الإلهية من حالة البطون.

ليس هناك إذن تعارض بين جانبى الإنسان على المستوى الوجودى الخالص، وإنما ينشأ التعارض على المستوى المعرفى فى آحاد النوع الإنسانى حين يتجاهل الإنسان أحد جانبيه ويرى أحدهما ويركز عليه، وإذا كانت كل مراتب الموجودات تتصف بقدر من المعرفة يتناسب مع مرتبتها الوجودية من جهة، ومع مدى قدرها من الصفاء والكثورة من جهة أخرى، فإن الإنسان وحده دون سائر الموجودات معرض لطرفى النقيض فى المعرفة: إذا نظر إلى جانبه المادى الكونى فهو معرض للكفر والضياغ والتزول إلى أدنى من مستوى الحيوان والجماد، وإذا نظر إلى جانب الإلهى فقط مغفلاً جانبه الكونى فهو معرض للكبر وادعاء الألوهة، وكلا الأمرين يتعارض مع الهدف النهائى من إبراز الوجود من العلم الإلهى الباطن إلى الصورة الظاهرة الكونية.

وإذا كانت مراتب الوجود المختلفة تمثل حجياً متراكمة على الحقيقة الإلهية الباطنة، فقد اجتمعت هذه الحجب فى الإنسان من حيث ظاهره، كما اجتمعت فيه حقائق الألوهة من حيث باطنه، وعلى الإنسان وحده تقع مهمة حلّ هذا التعارض بين ظاهره وباطنه وصولاً إلى المعرفة الحققة وتحقيقاً للهدف النهائى من وجوده، وهو معرفة الله المغايرة لمعرفته بذاته، وبهذا المعرفة الحادثة الغريبة تكتمل للحقيقة الإلهية كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة)، كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان.

إن مراتب الوجود السابقة تقوم على بعدين أساسيين: البعد الأول يتمثل فى كونها جميعاً مراتب برزخية خيالية أصلها التمثل الإلهى فى الخيال المطلق، ويقوم

البعد الثانى على أساس من رباعية العوالم، وهى البرزخ المطلق وعالم الأمر وعالم الخلق وعالم الكون والاستحالة، كما يقوم كل عالم من هذه العوالم على أساس رباعى أيضاً يتمثل فى المراتب التى تكوّن عناصر كل من هذه العوالم، ومن الطبيعى أن يقوم تصور ابن عربى للإنسان على هذين البعدين الأساسيين؛ على أساس أنه موجود يتمتع بموقع برزخى من جهة، وعلى أساس أنه من حيث حقائقه - الإلهية والكونية - يقوم على تصور رباعى كذلك.

يطول بنا تسبع الموازاة الدقيقة والتفصيلية التى يقيمها ابن عربى بين الإنسان والعالم، وكفىنا هنا إبراز جوانب التشابه العامة، فالإنسان آخر مراتب الوجود وأرقاها من حيث المجلى فى النفس الوقت، وليست الآخريّة هنا آخريّة بالزمان، إذ لا مدخل للزمان فى تصور ابن عربى الدائرى للكون، والمقصود بالآخريّة اجتماع كل حقائق الكون فى هذا الموجود واكتمال دائرة الوجود. وإذا كان العقل الأول (القلم) يمثل المبدع الأول فى العماء وأول مراتب الوجود، فالإنسان يمثل آخر هذه المراتب من ناحية الوجودية، ويوجد الإنسان اكتملت مراتب الوجود، واكتملت الدائرة «أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانى فكملت الدائرة، وما بين طرفى الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذى هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذى هو الموجود الآخر».

ويمكن أن توضح العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال ثنائيات الروح والجسد والمركز والدائرة^(١٧)، والجمع والفرق والصغر والكبر، وإن كان هذا لا ينفى أن كلاً منهما موازٍ للآخر من حيث إنهما معاً يمثلان الصورة الإلهية، أو صورة حقائق الألوهة، وإذا شئنا أن نضع الموازاة فى شكل معادلة رياضية، فلا بد أن تكون على الصورة التالية:

الله // الإنسان // العالم

بمعنى أن الإنسان لابد أن يتوسّط طرفى المعادلة لأنه يعد «برزخاً جامعاً للطرفين»^(١٨)، ولا تصحّ هذه الموازاة بنفس الدرجة إذا توسّط العالم بين الله

والإنسان، فالإنسان موازٍ لله أو هو على صورته، ولا يكون العالم موازياً لله أو على صورته إلا بوجود الإنسان «فالعالم بالإنسان على صورة الحق، والإنسان - دون العالم - على صورة الحق، والعالم - دون الإنسان - ليس على الكمال فى صورة الحق»^(١٩).

ويعبر ابن عربى عن ثنائية العلاقة بين العالم والإنسان من خلال ثنائية الوجود والعدم فى بعض الأحيان؛ بمعنى أن الإنسان وجد من عناصر موجودة فى الكون، بينما وجدت عناصر الكون نفسها من عدم، وهذه الفكرة تعكس آخرية الوجود الإنسانى من جهة، كما تعكس أفضلية الإنسان من جهة أخرى، لأنها تنتهى إلى أن الإنسان وإن استمدَّ وجوده من الكون، فهو متميز عنه بكماله الذاتى وعدم مماثلته لآى جزء من أجزاء العالم على حدة، «فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده، فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم؛ ولهذا ليس كمثال الإنسان من العالم شىء»^(٢٠).

ويمكن القول إذن أن الموازة التى يقيمها ابن عربى بين الإنسان والعالم بينهما وبين الله لا تقوم على المساواة والتطابق، بل تقوم على نوع من التشابه الذى لا ينفى التغاير، إن العالم والإنسان صور للحقيقة الإلهية، وتعدد الصور قائم على تعدد المرايا، واختلاف طبائع المزايا لا بد أن يؤدى إلى اختلاف فى طبيعة الصورة، والصورة - أياً كانت طبيعتها - ليست هى الأصل، بل هى غيره، وعلى ذلك فالإنسان وإن جمع بين الصورة الإلهية والصورة الكونية^(٢١)، فليس هو الله، وليس هو الكون، «ولا يُقال فى الشئ: إنه على صورة كذا، حتى يكون هو من وجوهه إلا الذى لا يمكن أن يُقال فيه هو... ولكن قد تميز كل واحد بأمر ليس هو عين الآخر... كذلك الحق حق، والإنسان إنسان، والعالم عالم، وقد بان ذلك بالتساوى، فإنه إن لم تكن

ثم حقيقة يقع بها تميز الأعيان لم يصح أن تقول كذا مساوٍ لكذا، بل تقول: عين كذا، بلا تجوّر»^(١٢٢).

فالإنسان مساوٍ للعالم مساوٍ لله، ولكن هذه المساواة، أو الموازنة، لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين العالم والإنسان من جهة أخرى، وإذا كان الإنسان هو روح العالم، فمن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم العالم في هذه الموازنة على أساس أنه يتضمن الإنسان، لا على أساس خلوه منه، وعلينا أيضاً أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازيه ابن عربي بالعالم من جهة، وبحقائق الألوهة من جهة أخرى، هو الإنسان الكامل الذي تمثلت فيه الصورتان الإلهية والكونية على التمام والكمال، وهو الإنسان الذي يُعدّ آدم المجلّى الأول له، ويعدّ الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون لتحليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وما دام هذا الإنسان هو روح العالم فلا يخلو العالم أبداً من ممثل لهذه الروح وخليفة لها عليه يكون مدار العالم، وبه يكون دوامه واستمراره، وهذا الخليفة هو الذى يطلق عليه ابن عربي «القطب»، وهو «معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلى، ومنه تصدر الآثار على ظاهر العالم وباطنه، وبه يرحم الله مَنْ يرحم ويعذب مَنْ يعذب، وله صفات إن اجتمعت فى خليفة عصر فهو القطب، وعليه مدار الأمر الإلهى، وإن لم تجتمع فهو غيره، ومنه تكون المادة ذلك العصر، وهذا كله فى الإنسان موجود»^(١٢٣).

وهذا الإنسان الكامل - أو القطب - يُعدّ خليفة لآدم، كما يعدّ آدم بدوره خليفة للحقيقة المحمدية ومجلاها الأول، أمّا باقى البشر من نسل آدم، فهم يمثلون مراتب مختلفة قد تقترب أو تباعد عن محاذاة الأصل الذى تمثل فيه الصورة بكاملها وتماها وتفاصيلها، ويتوقف الابتعاد والاقتراب على ما سبق أن أشرنا إليه من حل التعارض القائم بين جانبى الإنسان: الإلهى والكونى، والتحلى بالمعرفة الحقّة، وعلى قدر هذه المعرفة تكون مرتبة الإنسان فى دولة المعرفة.

إن رباعية الوجود الإنساني لا تقسم فقط على التشابه العام بينه وبين العالم، ولكنها تمتد إلى الحقائق البسيطة التي يقوم عليها جانب الإنسان، نعى ظاهره وباطنه، والمقصود بظاهره هنا حقيقته الجسدية العنصرية، والمقصود بباطنه هو قواه الداخلية، وهذان الجانبان يتوازيان مع حقائق عالم الأمر، وهذه الموازنة تحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح.

يتكوّن عالم الأمر من أربع مراتب أو مستويات تمثل كلها الحقائق الكلية التي توجهت بالإيجاد على عالم الخلق، تبدأ هذه المراتب بالعقل الأول أو القلم الذي هو المبدع الأول، ثم ينبعث عنه اللوح المحفوظ (النفس الكلية)، وهذه النفس تتضمن القوتين العلمية والعملية؛ العلمية من جانبها الذي بلى القلم، والعملية من جانبها الذي بلى الطبيعة، وتمتد الطبيعة عن النفس الكلية ويمتد معها الهباء، ومن خلال علاقة التفاعل بين هذه العقول الأربعة يتجّج أول عالم الأجسام النورانية وهو العرش.

وقد شبه ابن عربي العلاقة بين هذه المراتب التي تشكل عالم الأمر بصلاقة آدم وحواء، فأدم هو الموجود الأول على المستوى الإنساني، ثم خلقت حواء من جزء منه، فتناكحا فأولدها توأمين فتناكحا بدورهما لتستمر دورة الحياة، ومثل هذا التشبيه عند ابن عربي لا يخلو من دلالة، بل هو شديد الدلالة على علاقة التفاعل القائمة بين مراتب عالم الأمر، فأدم يمكن أن يكون موازياً للقلم، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) يمكن أن تكون موازية لحواء، وقد انبثقت النفس عن القلم كما خلقت حواء من آدم، والعلاقة بين القلم واللوح (العقل والنفس) هي علاقة تدل وكتابة وتسطير يمكن أن تتوازي مع علاقة النكاح بين آدم وحواء، وكان نتيجة هذا التدلّي والتسطير وجود الطبيعة والهباء اللذين أنتجا أول موجودات عالم الخلق وهو العرش أو الجسم الكل.

إن هذه الرباعية - رباعية عالم الأمر - وما يوازيها وما يشبهها من علاقات تتجلى في حقائق الإنسان، أيّ إنسان كان، الظاهرة والباطنة، فالإنسان مكوّن من روح

وعقل ونفس وجسم فهو يقوم على التريب، يستمد الإنسان روحه من الروح الكلى السارى فى الوجود بأسره، ونعنى بها روح الحقيقة المحمدية ولكن بواسطة روح آدم الإنسان الكامل والمجلى الأول لهذه الروح، ويستمد الإنسان عقله من العقل الأول الذى هو المبدع الأول فى السماء، والعلاقة بين الروح والعقل الإنسانيين تتوازي مع العلاقة التى أسهبا فى تحليلها بين الحقيقة المحمدية والعقل الأول من حيث إن كليهما وجهان لحقيقة واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار، إذا نظرنا إلى هذه الحقيقة من جانب الإطلاق الكامل فى مرتبة الخيال المطلق قلنا: الحقيقة المحمدية، وهى من هذا الجانب تتساوى بكل مراتب الخيال المطلق ومستوياته، وهى الآلوهة والعماء وحقيقة الحقائق، وإذا نظرنا لهذه الحقيقة من جانب العالم - عالم الأمر - قلنا: العقل الأول أو القلم.

إن الروح الإنسانى هو خليفة الله فى أرض البدن^(٢٤)، وهو يوازي الروح المحمدى الذى «ظهر فيه الحق بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية»^(٢٥)، وهذا الخليفة يحتل الوسط من الجسم البشرى وهو القلب، ويقصد ابن عربى بالقلب الذى هو مسكن الروح الإنسانى العضو الفيزيقي المعروف وإن كان يرى أن «لا مدة له إلا من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب»، وإذا كان الروح الإنسانى مستمداً من الروح الكلى، فالعقل الإنسانى مستمد من العقل الأول.

ويتوازي تصور ابن عربى للنفس الإنسانية مع تصوره للنفس الكلية، إن العقل الأول هو مصدر العقول الجزئية، وكذلك النفس الكلية هى مصدر النفوس الجزئية، ولكن المهم هنا أن علاقة النفس الإنسانية بالروح الإنسانى تتوازي مع علاقة النفس الكلية بالعقل الأول، فإذا كانت النفس الكلية صدرت عن العقل الأول بالانبعاث كخلق حواء من جسم آدم، فالنفس الإنسانية هى «كرمة هذا الخليفة وحرثه»، بمعنى أن علاقتهما بالروح الكلى تتوازي علاقة البنت بالأب، ولكى يؤكد ابن عربى هذه العلاقة يقول: إن النفس بعض الروح كما كانت حواء بعض آدم، ويقصد ابن عربى

بالنفس التى هى كريمة الروح وحرثه «النفس الناطقة» دون النفس النباتية أو النفس الحيوانية، والنفس الناطقة هى التى بها يتفصل الإنسان عن غيره من النبات والحيوان، ويصح عليه اسم الإنسانية وبها يتميز فى الملكوت».

إن النفس وإن اتبعت عن الروح فهى قابلة للفساد، ولذلك اصطلح المتصوفة، فيما يقول ابن عربى، على التفرقة بين فعل النفس وفعل الروح، واصطلحوا على أن كل فعل فيه حظ لكون من الأكوان فهو نفس، يعنى أنه عن أمر النفس سواء كان ذلك الفعل محموداً أو مذموماً، وكل ما ليس فيه حظ إلا لله تعالى فهو روح، فالروح أو فعلها إنما يكون عن أمر الله، أما فعل النفس فهو متعلق بالكون، وليس الهوى والشهوة اللذان تقع النفس بينهما وبين الروح والعقل إلا مطالب الجسد الإنسانى التى يعبر عنها ابن عربى بأفعال الأكوان، ومعنى ذلك أن النفس واقعة بين نقيضين ظاهر الإنسان متمثلاً فى الجسد الطبيعى ومطالبه، وباطنه متمثلاً فى الروح والعقل، فإذا مالت إلى جانب الظاهر وأطاعت الهوى والشهوة «كان التفسير وحصل لها اسم الأمانة بالسوء، وإن أجابت العقل كان التطهير وصح لها اسم المطمئنة».

إن مثل هذا الموقع الوسطى للنفس الإنسانية يمثل موازاة على المستوى الوجودى مع النفس الكلية، ولكنه يمثل على المستوى الإنسانى معضلة معرفية ستعرض لها بالتفصيل بعد ذلك، والذى يهمنى الآن هو أن نتابع الموازاة بين الإنسان والعالم، وإذا تركنا النفس وانتقلنا إلى الجسد الإنسانى، فإن الموازاة تصبح بالضرورة موازاة كلية بين أجزاء الجسد وقواه الطبيعية وبين كافة عناصر الوجود الحسى، وسنكتفى هنا بالموازاة على مستوى الحقائق الطبيعية الأربع التى يقوم عليها الجسد الإنسانى كما تقوم عليها الطبيعة الكلية.

الإنسان والعالم إذن يمكن أن يكونا وجهين لحقيقة واحدة، ولكنهما وجهان متغايران لا يغنى أحدهما عن الآخر، وكلا هذين الوجهين يقوم على حقائق رباعية،

وهذه الحقائق تستلزم منا البحث عن أصولها عند ابن عربي على مستوى العالم، ومستوى الإنسان معاً، وهذا هو ما سنعالجه فى الفقرة التالية.

- ٣ -

يرى هيجل أن ماهية الإنسان روح، وهى تخلق بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة، يميل الروح المطلق إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه، وهنا أيضاً يبدو تطوره ثلاثياً، فأولاً نجد الروح فى ذاته أو الروح الذاتى، أعنى الفرد مقر الظواهر الشعورية التى يدرسها علم النفس؛ وثانياً الروح لذاته أو الروح الموضوعى، أعنى المجتمع؛ وثالثاً الروح فى ذاته ولذاته، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتى والروح الموضوعى، أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية فى الفن والدين والفلسفة.

ماهية الإنسان روح، أى شعور وحرية، ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث: ففي الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم، ينمو وينضج ويشيخ معه، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة، وهذه «جسمية الروح»، (التي يسميها علم النفس الآن باللاشعور)، ثم يظهر الشعور الواضح، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء، وهذان إدراكان متعارضتان، يوفق بينهما «الفهم» الذى وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعل مدركات الشعور موضوعية، ووضع الحقيقة، على ما بين كائط، وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة، أعنى أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته، كما قال كائط، فيتفق النظر والعمل، فالروح الذاتى، حين يقر بالحقيقة والقانون، يقر بسمو الروح الموضوعى، ويقدمه على نفسه.

للروح الموضوعى مظاهر ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة، هى الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التى هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة.

ولكن كيف يرى الفلاسفة المعاصرون الإنسان؟

لا يريد هيدجر أن ينظر إلى الإنسان من خلال هذه العلاقة، علاقة الوجود الخارجى والماهية؛ ذلك أنه يتصور الإنسان من خلال نظرة أعمق من العلاقة السابقة، أنه يفسره من خلال علاقته بالوجود، بوصفه علواً، ووجوداً متخرجاً، أى لا يكون إلا خارج نفسه فى نور الوجود، وهذا الرأى يذكرنا برأى ابن عربى - والذي اعتقد أن هيدجر قد قرأه بإمعان، فأنا اعتقد أن الفلاسفة الوجوديين قد تأثروا بابن عربى وإن كانوا قد أفرغوا فلسفته من الرؤية الروحية باستثناء لافل الذى سوف أعرضه.

وعن العلاقة بين الإنسان والكون يقول هارتمان:

إن العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز المعرفة، ما هى إلا جزء من الوجود، ذلك أن المشكلة الأنطولوجية أوسع من المشكلة الاستمولوجية، وهذا الموقف يمكن أن تصوغه على النحو التالى: إن منطقة العلاقة بين الذات وما يعرف بالفعل بواسطتها لا تمثل إلا قطاعاً هو أقل أو أصغر قطاع - نسبياً - فى الوجود، فإذا نظرنا إلى الذات على أنها مركز، فإن دائرة الوجود المعروفة لديها، الدائرة التى يطلق عليها هارتمان اسم «فناء الموضوعات» *le cour des objects*، تشملها دائرة أخرى أوسع وأكبر، يطلق عليها اسم «ما يقبل المعرفة» *le connaissable* (القابل للمعرفة)، أى: هذا الذى يمكن أن يعرف، ويوجد فوق هذا اللامعروف - ولكن قابل لأن يعرف - مجال للوجود الذى لا يتميز بأنه لا معروف فقط، بل هو كذلك غير قابل للمعرفة، إنه مجال ما بعد المعقول (أو ما فوق المعقول) *Transintelligible*.

وإذا كنا نسمى كل موجود يعلو على العلاقة الفعلية بين الذات والموضوع ويجاوزها بأنه مفارق للموضوعى أو ما بعد الموضوعى *transobjectif*، فمن الممكن أن نقول: إن المفارق للموضوعى ينقسم هو نفسه إلى قسمين متساويين: المفارق الموضوعى المعقول، والمفارق للموضوعى المفارق للمعقول *ransobjectif*.

transintelligible والوجود العال أو المفارق بحق ليس هو الوجود الذى يتجاوز الذات فقط، بل أيضاً الذى يتجاوز الوجود الذى يتجاوز الذات والعقل فى نفس الوقت، أى يتجاوز نطلق ما يقبل الفهم فى الوجود.

أما يبرز فىرى أن الشامل يتبدى على أنحاء شتى: (١) الشامل الذى أكون أنا إياه بوصفى محايثة: الموجود التجريبي أو الآنية، الوعى بما هو كذلك، الروح (٢) الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة: العالم، (٣) الشامل الذى أكون أنا إياه بوصفى علوا، الوجود الماهوى. (٤) الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه علوا:

(١) أنا أكون أولا بوصفى آنية تجريبية empirisaches Dasein بوصفى آنية أو موجودا تجريبيا أنا أكون جسد، وتجربتي الحسية، وأعمالي، وكفاحي، ومعاناتي، ومخاوفي، وآمالي. إنها حياتي الفعلية مأخوذة فى عينيتها أو تقومها المباشر، والموجود التجريبي أو الآنية التجريبية فى مباشرتها وعينيتها، هى بالنسبة لنا جميعا بيئة بذاتها، فالخاصية الأساسية للآنية التجريبية هى أنها آتية التجريبية، أى آنية خاصة بى أنا، إنها رغبتى، دوافعى، حوافزى وإرادتى، إنها الصراع الذى لا يتوقف، الناشء عن إرادة الوجود وإرادة القوة.

(٢) أما الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة، فهو العالم.

والروح فى الحال الثالث الذى يتجلى ويتبدى فيه الشامل الذى أكون أنا إياه، فأنا بوصفى روحا أشارك فى عالم الروح الذى يصبح - بالنسبة لى - الحافز العملى لآتية التجريبية - الزمانية، والموجه النظرى لأبحاثى، فالأفكار ما هى إلا كليات من المعنى تؤلف سياقاً من الفهم، ونحن نبحث فى هذه الكليات بوصفها أفكاراً موضوعية فى عالم الواقع، وعلى هذا، فأنا وغيرى نفحص الواقع بواسطة أفكار هادية مثل

العالم والروح والنفس والحياة إلخ.. فعلى ضوء هذه الأفكار الموحدة المنظمة نبحت عالم الواقع، ونرسم الخطط في حياتنا العملية.

واضح أننا قرييون من الفكرة الأنطولوجية عن الله، ذلك الوجود الذى إلى ماهيته يرجع الوجود الماهوى، أو ذلك الذى يفكر فيه فقط بوصفه وجودًا واقعيًا فعليًا، لا بوصفه مجرد وجود ممكن، لكن يسبرر يرفض هذا التفسير، فهو يذهب إلى أن الفلسفة قد أخطأت «فى بحثها فى الله لما أن أدركته فى العلو الثابت الباقى، وكل نظرة فى الله - مؤلهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود - تقع فى الزيف والتناقض، لأن القول بالمحاشية والبطون فى وحدة الوجود يستبعد العلو، كما أن القول بالعلو فى مذهب المؤلهة يستبعد المحاشية، ولا شك أن «فكره هنا - فيما يقول الدكتور بدوى - يشوبه غموض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية»، ولعل هذه الاعتبارات هى الاعتبارات الدينية»^(٢٦).

إن إسهام يسبرر الأكبر فيما يتعلق بمسألة وضع الإنسان فى الكون، يتمثل - فيما يقول لاقل - فى إصراره على الحاجة إلى العلو، فإذا استطاع الموجود الإنسانى أن يتجاوز الوجود التجريبي، فلا بد أن يصبح متوجها صوب العلو، لكن هذا البعد الأخير (العلو) ظل عند يسبرر موقفًا إنسانياً فحسب لكن أنطولوجياً لاقل اتخذت خطوة أبعد من يسبرر، حيث أنشأ تصوراً فلسفياً عن الله الحق والحقى، وقد تحقق ذلك عن طريق إشارته إلى التفرقة بين العلو النسبى والعلو المطلق، بين العلو والعال.

إن الوجود - حسب هذا التفسير - يكون هو «وجود» اللاهوت، أى الموجود الأعلى (الله)، وبذلك تصبح ميتافيزيقا يسبرر، لو طبقنا تفسير كل من هيدجر وهارتمان للميتافيزيقا الغربية - أنطو - أنولوجيا، أى: أنطولوجيا لاهوتية، تتخذ من الوجود موضوعاً لها، وهى تقصد به - ضمناً لا تصريحاً - الموجود الأعلى الذى لا تدركه الأبصار ولا العقول.

ويرجع اهتمام لاقل بوضع الإنسان فى العالم، إلى تأثره بالوجوديين الألمان بعامة، فهو يذهب - معهم - إلى أن وجود الإنسان هو فى جوهره وجود - فى -

العالم، وأن الإنسان يحصل على ذاتيته في نفس الفعل الذى يؤكد به وجوده في العالم، بحيث يكون داخلا ومنغمسا فيه، والفلسفة لابد أن تبدأ هنا، لأن الإحساس بعالمية الإنسان هو أشد تجاربنا أولية وبكارة، فالاعتقاد الإنسانى الأساسى هو اعتقاد المشاركة فيما هو ملكى، خاص بى، وفيما ليس بملكى على السواء، إن المشاركة في الوجود هى - عند لاقل - شعور أشد أساسية من الكوجيتو الديكارتى، وأسبق من «العقبة» obstacle عند لوسن، والقلق عند هيدجر ويسبرز.

ولاقل دائم النقد للتجريبية العلمية، والتي تسمى عندنا بالوضعبة المنطقية، ذلك الاتجاه الذى يستبعد الميتافيزيقا، ولا يؤمن إلا بما يمكن رده إلى التجربة، أى بعبارة لاقل - «لا يرى إلا ما هو على السطح، وينكر الأعماق، وما لا يمكن التعبير عنه، والأشياء العلوية، وهذه النظرة نشأت - فيما يقول - عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من ناحية، ومن ناحية أخرى، نشأت عن حال الاستهتار الروحى العام الذى قضى فى عصرنا على «جد الحياة» le sérieux de la vie، والمصدر الرئيسى لهذا الوباء الأخير (الاستهتار الروحى) لا يكمن فى المجال العقلى، بل فى مجال الأخلاق والدين، إن الحياة لا يكون لها معنى جلدى إلا عندما يتحقق المطلق بوصفه حضورا، قد يقبل أو يرفض، لكن لا يمكن أبدا أن نتجاهله أو نؤجل البحث فيه، والشخصى يتحقق فى جميع الأنشطة الأخلاقية، عندما يسلم بالمسئولية خلال تجربة الوجود وخلال مشاركته الحرة فى الفعل الذى يربطه - على نحو حاسم لا فكاك منه - بالفعل المحض.

والحقيقة الواقعية المتناهية ما هى - فى نظر لاقل - إلا موجود خليط، هجين ens mixtum مركز متقلب للفعل والمعطى، والوجود هو دائما حاضرا إلينا، لكننا دائما حاضرون إليه، ويجب أن نتقدم فى تحقيق وجودنا الشرعى الحقيقى، فبذلك «نقترب ونجئ» إلى أنفسنا بالتدريج، وهناك فطرة بين حالة التلقائية الساذجة والوعى الذاتى الكامل، والعالم هو الذى يملا هذه الفترة والذى يثير فى أنفسنا التأمل، ولاقل

والمدرسيون يرفضون المكانة العليا والتميزة التي نسبها المشاليون إلى الفكر، فهم يدركون أن الخاصية الحقّة التي تميز ذهن الإنسانى هى حاجته إلى أن ينقد نفسه أولا فى معرفة الموضوع قبل أن يستطيع إدراك نفسه فى التأمل.

والوجود عند لاقل لا يدرك على نحو مجرد، بل يدرك دائما فى العيى، طالما أننا نجربه فى الأوجه الثلاثة للفعل : المعرفة والإرادة والحب، وكتاب «نقد العقل الخالص» لكانط، هو - فى نظر لاقل - قاصر فيما يتعلق بمذهب الذات والكوجيتو، وهى نقطة عليها جدل، دافع لاقل عن موقف النزعة الروحية الفرنسية ضد الفلسفة النقدية (بل أنه فى حالة ديكرت أيضا، لابد من ملاحظة أن الذات لا يمكن أن تدرك بمعزل عن الوجود أو نزوعها نحو موضوع ما، وأن كلا من الذات والموضوع - فى نظر لاقل - يتطوى داخل الوجود، فالفعل ليس ذاتا ترنسندنتالية يقدم فقط الشروط لإمكان قيام التجربة، وإنما هو نفسه يظل غير معروف إلا بوصفه موضوعا فنوميناليا (ظاهريا)، وهو لا يدرك بالمعرفة، بل يدرك مباشرة فى أثناء ممارسته، ليس فقط على نحو نفسى، بل أيضا بوصفه اتصالا بالوجود.

وهو يميز بهذه الفكرة : «الخلق المخلوق» يميز نظره الخاصة من المشالية المطلقة ومن فلسفة الصيرورة المحضة على السواء» فخلقنا خلق متميز، ذو طابع خاص، لأننا لا يجب أن نخسلط(وتسدخل) بالوجود المطلق، ذلك أن الله هو وحده الذى فى استطاعته أن يخلق خلقا بالمعنى اللامشروط، أما الخلق الإنسانى فهو يشارك فى الخاصية المخلوقة لحالنا الوجودى ، وممارسة الحرية تشتمل على انتقال من الحرية التلقائية إلى الحرية الواعية، من السلبية إلى الفاعلية، بينما لا يمكن أن يكون ثمة انتقال من هذا القيل بالنسبة إلى الله، ووعى لاقل بالخطورة الكامنة فى المذهب الذى يقول بالذهن أو الإرادة الخلاقية بإطلاق، جعله يستبدل بالمثل الأعلى الديونزوسى فى الكفاية والاستقلال، تواضع الفعل المخلوق reçu et rendu، فبفعلنا نتحول ونصبح حاضرين إزاء الوجود، لكن هذا يظل حضورا نسبيا، حضورا جزء

أمام الكل ، حضورا ناقصا يحتفظ بآثار من حالة سلبية تتلقى من عل ، إن الحرية الإنسانية حرية مشاركة ، ومن ثم فالاستقلال الذى تحققه ، ما هو إلا استقلال مشارك فى قوة أخرى ، أكثر منه استقلالا مطلقا .

ويذهب لأقل إلى أن الطريق الديالكتيكي إلى المطلق ليس طريقا صعبا عقيما ، وإنما هو طريق حقيقى يؤدى إلى نهاية حقيقية ، ويتفق مع يسرر فى هجومه على هيدجر فى المحايثة الشاملة الكلية ، فزعة المحايثة هذه تنطوى على اعتقاد ضمنى باستقلال الوجود الإنسانى ، لكن لأقل يرى أن العالم ليس هو نفسه الوجود ، بل هو وسيلة قد يستطيع الإنسان بواسطتها أن يؤكد نفسه فى الوجود ، والأصح أن نقول - واصفين وضع الإنسان : إن العالم فرصة الإنسان أو مناسبة له لكى يتجاوز العالم بإدراك الوجود الفعلى ، وبالمثل ، فإلى الزمان ليس هو «الأول والآخر» لوجودنا الفعلى التجريبي ، لأن الحياة الإنسانية لا تصبح ذات معنى فى نظام زمانى مغلق ، بل فى زمان مفتوح على السرمدية ، والمحايثة نفسها لا يكون لها معنى إلا بوصفها إشارة وظيفية إلى العلو ، فكل منهما (المحايثة والعلو) يحدد وضع الإنسان ، ويجعل للحياة معنى .

إذن فلسفة المشاركة واقعية وعقلية ، لكن لابد أن تكون أيضاً روحية ، ذلك أن الفكر سيقظ عقيما إذا لم ندركه على أنه فاعلية للروح الإنسانية ، على أنه الصورة العليا لحياة مشبعة بالحب ، ويوافق لأقل - فى نقده للمثالية التركيبية وللزعة اللامعقولية - يوافق على فلسفة الروح لليون برنشفيك ، فالفعلية العقلية هى - فى نظر كل من لأقل وبرنشفيك - التهذيب الحق للذات ، فهى تحول الحياة الإنسانية من قبول الوجود إلى إثباته ، من معطى عقلى إلى وعى فعال ، وإن كان هناك فرق أساسى بين وظيفة الروح عند برنشفيك ووظيفتها عند لأقل ، فهو عند الأول أن الروح تتأمل ذاتها ، ولابد أن ترجع إلى نفسها ، فالوعى هو مجالها الوحيد ، أما لأقل فالروح عنده نظمت حسب مجموع الوجود الفعلى ، الذى فى حضوره تعيش وتتحرك .

ويرى لاقل أن هناك اتصالاً وثيقاً بين الفيلسوف الظاهراتى النظرى والإنسان العملى الذى يحاول قلب القيم والأخلاق، فكل من النمطين يهرب من بحث مشكلة الوجود، كما يهتم فقط بالظاهر، حيث يتحول المرء إلى مجرد ملاحظ راء أو واصف، والحجة المألوفة التى يلجأون إليها، هى أن اهتمامنا بأمور مفارقة للطبيعة يودى إلى الخط من قيمة الحياة الواقعية التى من حولنا، أى : استئصال قيمتها، ويرد لاقل على هذه التهمة بقوله : ليس لدينا الحق فى أن نحقر دنيانا Nousn' avons pas le droit de mépriser notre terre وإنه لمن الخطأ الفاحش أن نعتقد بأن الميتافيزيقا تحول أنظارنا عن العالم المحيط بنا، ذلك أن مهمتها الحقيقية هى أن تخلع وتضفى على أفعالنا اليومية كرامة أو قيمة أنطولوجية، وأن تكشف عن القيم النهائية (القصى) المعرضة للخطر فى مواقفنا العادية، إن التجربة العلمية لتحقيق فى مناقشتها عن السطح والأعماق، عن الأشياء الدنيوية والأشياء العلوية، فتأكيد استقلال وكرامة الأفراد معناه فى نفس الوقت إدراك اعتمادهم وعلاقتهم العامة بمبدأ مطلق، وعلى الرغم من أن لاقل حريص على إثبات التفرقة بين الله والعالم، فإنه يفضل خطبة نزعة وحدة الوجود، التى تؤكد مكانة الإنسانى فى الوجود ومعنى حياته الحاضرة، من أن يستسلم للنزعة الوضعية التى تستبعد الميتافيزيقا، أى : تلك التى تستبعد البحث فى الوجود بما هو وجود بدعوى الاهتمام بما هو كائن أو بالواقع.

لكن مع ذلك فهناك ما يميز أنطولوجيا المشاركة عند لاقل عن أنطولوجيا الشامل عند يسبرز، وهو أن التجربة الأولية فى أنطولوجيا المشاركة هى تجربة فرح لا قلق، والكلمة العليا للإيمان لا للإخفاق.

تلك هى أنطولوجيا المشاركة عند لاقل، وقد يثور سؤال هو : لماذا؟

وخلاصة القول هنا أن الإنسان ليس موجوداً مثل بقية الموجودات، وإنما يتميز عنها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة تامة منذ البدء، ولكنه مشروع يجب عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه، مهمة فى مقدوره أن يتخلى عنها (بأن يتحرر)، وأدرك فى

ذات الوقت أيضاً أن الخلاف بين المثالية والواقعية خلاف قاصر، ذلك أن الواقعية تلتبس جوهر الوجود في الموجودات ذاتها كما هي معطاة Vorhandene وقائمة أمام الإنسان، والمثالية تلتسمه في الفكر أو الوعي الذي يهب لكل موجود معناه، لكن يجب أن يرى أن المشكلة ينبغى أن توضع على مستوى آخر، على أساس العلاقة الحميمة بين الوجود والإنسان، والتي بفضلها يكون «معنى» الموجودات شيئاً أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الإنسان، وأكثر أيضاً من كونه «صناعة» من صنع الوعي، وهذا يتطلب تحليلاً للإنسان في علاقته بالوجود، مما يقضى على الخلاف بين المثالية والواقعية، ولكن بحث تلك القضية يقع خارج حدود هذه الدراسة، بل وتنخص الفلسفة أساساً.

- ٤ -

ولو أننا أردنا - الآن - أن نحدد مكانة الإنسان في العالم بوصفه «كائنات أخلاقياً»، لكان علينا أن نفصل في الخلاف الحاد الذي طالما ثار بين أنصار النزعة المثالية ودعاة النظرة الواقعية (العلمية النقدية)، فعلى حين أن أهل النظرة المثالية يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان، فيقررون أن كل شيء في الوجود يدور حول محور واحد، ألا وهو الإنسان، وينادون بأن الموجود البشري هو «المركز» الذي يحيط به «الكل»، نجد أن أهل النظرة الواقعية (العلمية النقدية) - على العكس من ذلك - يؤكدون أن الإنسان - بالقياس إلى الكل - لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد، أو مجرد ظاهرة عَرَضِيَّة عديمة الأهمية، وبين هذين الموقفين المتطرفين، نحى الأخلاق فتقرر أن تفاهة الإنسان الكونية لا تمثل الكلمة الأخيرة في دراما الوجود، وتؤكد أن هناك - إلى جانب «التحديد الأنطولوجي Ontological determination» للعالم - تحديداً آخر «أksiولوجياً Axiological» يلعب فيه الإنسان دوراً أساسياً.

ولسنا في حاجة إلى القول بأية نزعة مثالية - من أجل العمل على تأكيد «قيمة الإنسان» - وإنما حَسْبنا أن نقول: إن هذا «الكائن الأخلاقي» الذي نسميه بالإنسان هو - وحده - الذي يحمل «أمانة القيم».

والحق أن «الشخص البشرى» - على حد تعبير هارتمان - لا يقوم إلا عند الحدود الفاصلة بين «التحديد الواقعى» و«التحديد المثالى»، أو بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى»، وكلّما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان، فيظهر عندهما ما بينهما من تعارض واتحاد.

فالشخصية البشرية هى مُلتَقَى «العالم الواقعى» و«العالم المثالى»، أو هى حصيلة التفاعل التى لا بدّ من أن يتمّ بينهما.

وربما كان من الحديث المُعاد أن نقول: إنّ للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة، فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزّعة على مستويين مختلفين، ممّا حدا بكانط إلى التفرقة بين «الذات الطبيعية» و«الذات العاقلة» لدى الإنسان.

ولو أننا عيّنا هنا بكلمة «العقل» عملية «تمييز القيم»، لكان فى وسعنا أن نقول: إن لهذه التفرقة أهمية كبرى، لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين «الطبيعة» و«العقل»، أو بين «الواقعة» و«القيمة».

ومعنى هذا أن هناك «وحدة» تتحقق فى الإنسان - أو من خلال الإنسان - بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى».

ولكنّ هارتمان لا يتصور هذه «الوساطة» التى يضطلع بها الإنسان على أنها عملية آلية تتم فى نطاق النظام الطبيعى الجبرى، بل هو يقرر - على العكس من ذلك - أن الإنسان حرّ فى التوسّط (بين العالمين) أو عدم التوسط، وبالتالي فإنه يحمل مسئولية السلوك الذى يأخذ على عاتقه القيام به فى صميم العالم الأخلاقى.

والحق أن الموجود البشرى - فى كل سلوكه العملى، خارجيا كان أم داخليا - هو دائماً حامل «القيم الأخلاقية» (أو «اللاقيَم»)، وإذا كان الإنسان - فى آن واحد - كائنا «أنطولوجيا» وكائنا «أكسيولوجيا»، فذلك لأنه موجود واقعى له وجوده الذاتى

من جهة، وموجودٌ عاقل يملك فى ذاته أعلى القيم الأخلاقية (أو نقائضها) من جهة أخرى.

وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن شخصية الإنسان - فى بنائها الأصيلي - ليست مجرد شخصية «وجودية Existential»، بل هى أيضاً شخصية «تقييمية Valuational». ومعنى هذا - بعبارة أخرى - أن ما يكون ماهية الإنسان - من الناحية الأخلاقية - إنما هو ما لديه من قدرة على حمل «القيم الأخلاقية»، ولعلّ هذا هو السبب فى أننا لا نستطيع مطلقاً أن نحدد شخصية الإنسان - أعنى طبيعته الأخلاقية - إذا اقتصرنا على النظر إليها من وجهة نظر أنطولوجية بحته كما فعل تين Taine فى بناء نظريته الأدبية، أجل، إن الطبيعة البشرية ليست مجرد طبيعة أنطولوجية، بل هى أيضاً طبيعة أكسيولوجية، وليس يكفى أن نقول عن الإنسان : إنه «موجود القيم» أو إنه «كائن تقيمي Valuational Entity»، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه «الكائن الأخلاقي» الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم.

والواقع أن الإنسان حين شرع يستخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة، وحين راح ينظم غرائزه على صورة «شرائع أخلاقية» و«نظم اجتماعية»، فإنه لم يلبث عندئذ أن خلق من نفسه «موجوداً أخلاقياً» لا يحيا على المستوى الغريزي الصرف.

فالقيم - أو المعايير - هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى، والأخلاق - أو الانظمة الخلقية - هى المظهر الحضارى الحقيقى لحركة «التصاعد» التى يفرضها الوجود البشرى على الطبيعة، وحتى لو نظرنا إلى التقدم الصناعى نفسه، لوجدنا أنه لا يخرج عن كونه مظهراً من مظاهر ذلك النشاط التحررى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة، وآية ذلك أن للإنتاج الصناعى «قيمة خلقية»، لأنه ينطوى على «دلالات إنسانية» تكشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة.

وإذا كان إنسان اليوم قد أصبح يحيا فى «بيئة حضارية» تزخر بالقيم الأخلاقية والروحية التى لا يعرفها الحيوان على الإطلاق، فما ذلك إلا لأنه قد أخذ على عاتقه أن يستعمل ما لديه من حرية وقدرة إبداعية فى إحالة «النظام الطبيعى» إلى «نظام أكسيولوجى».

وهكذا كان تدخل الإنسان فى مجرى الأحداث الكونية بمشابهة «ثورة أخلاقية» كبرى، قلبت أوضاع الطبيعة رأسا على عقب، وأدخلت فيها حشداً جديداً من المعانى، وعملت على صبغ الكون نفسه بصبغة عقلية روحية.

وهنا قد يقول قائل : «وما شأن الأخلاق - وهى نظرية الخير والشر - بالعمل الإبداعى الذى يحققه الخالق فى هذا العالم؟»، وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا - إنسما هو «حامل القيم» The carrier of values الذى يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق «الغاية الإلهية» على الأرض.

ونحن حين نتحدث عن «الخبرة الأخلاقية» فإننا نعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على «مضمون ذى قيمة»؛ فالحياة الأخلاقية - بما فيها من جهد، ومشقة، وصراع، وألم، وإثم، وخطيئة، وندم، وتوبة، ويأس، وشقاء، ولذة، وسعادة، ونجاح، وفشل... إلخ - حياة عامرة بالخبرات، حافلة بالمعانى، مفعمة بالقيم.

والخبرة الأخلاقية هى كل تجربة يعاينها الإنسان حين يستعمل إرادته، أو حين يقوم بأى جهد إرادى، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتى، أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس؛ ولهذا فقد ارتبطت الحياة الأخلاقية - منذ البداية - بطابع «النشاط الهادف» الذى يراد من ورائه تحقيق «غاية» أو بلوغ «مقصد».

فإن الحفاظ على القيم التى تحصل للحياة معنى هى مهمة الأدب. ويتلك القيم مرتبط بالجوانب الأساسية فى الحياة الإنسانية أى : العقلية والعملية والعاطفية، أو بمعنى آخر المعرفة، والعمل والحب، تلك هى المحاور التى تقوم عليها حياة الإنسان.

وإن كانت كلمة «القيمة» تستعمل عادة في الاقتصاد، لكن إلى جانب هذه القيم الاقتصادية أو المادية، توجد القيم المعنوية، وتشمل :

(أ) القيم العقلية أو المتعلقة بالحق، قيمة البرهان، قيمة نظرية علمية، قيمة كتاب، إلخ.

(ب) القيم الجمالية أو المتعلقة بالجمال : قيمة لوحة أو قطعة موسيقية أو مسرحية إلخ.

(ج) القيم الأخلاقية أو المتعلقة بالخير.

والقيمة تعرف دائماً بحسب الرغبة. فيقول ريبو إن قيمة الشيء هي «قدرته على إثارة الرغبة، وإن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة. وينطبق هذا على القيم الاقتصادية والقيم المعنوية على السواء. وبهذا يقول الاقتصادى المعروف شارل جيد Charles Gide «يجب أن ننصوّر القيمة على أنها إضاءة الأشياء تحت الشعاع المُلقى من رغبتنا».

لكن قد يحدث أن يرغب المرء في أمور ضئيلة القيمة، ويزهد في أمور عالية القيمة، ولهذا لا يمكن تقدير القيمة بحسب شدة الرغبة أو ضعفها؛ بل ثمة عوامل أخرى تتدخل في ذلك التقدير، ولهذا يستبدل بالتعريف السابق تعريف آخر وهو : «القيمة هي صفة الشيء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه» la valeur est le caractère d'une chose estimée désirable. ذلك أن القيمة تقرر ما هو قابل للرغبة فيه désirable. فى مقابل ما هو مرغوب فيه désiré.

وبهذا المعنى نفسه يعرف لوسن Le Senne القيمة كما يلى : «ما هو جدير بأن يُطلب ce qui est digne d'être recherché».

ولكن التحدث عن القيم تعتبر قضيتين مهمتين هما : الحرية والمسؤولية، هذا يدخل في مجال دراسة الأخلاق Ethis، وخارج من موضوعنا، ولكن ومع ذلك، فالفيلسوف الأخلاقى حريص على إيقاظ «الإحساس بالقيم Sense of value»، سواء أكان ذلك لدى الفرد أم لدى الجماعة، ولكنه مؤمن فى الوقت نفسه بأنه لا بد

لكل «ذات» (سواء أكانت فردية أم جماعية) أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها، وأن تحيا حياتها لحسابها الخاص.

وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن «المسئولية»، فإنه يؤكد في الوقت ذاته أنه لا قيام للأخلاق بدون «الحرية».

وقد جرت عادة فلاسفة الأخلاق - حتى في العصور الوسطى - على القول بأن الإنسان الفاضل هو ذلك الذى «يستطيع أن يرتكب الخطيئة، ولكنه لا يرتكبها Posse peccare et non peccare»؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذى يملك «حرية أخلاقية» يستطيع أن يستخدمها حتى فى معارضة الأوامر الإلهية، ولكن القديس أوغسطين كان يتحدث عن «حالة أسمى» لابد للمرء من العمل على بلوغها، وتلك هى الحالة التى لا يستطيع معها أن يرتكب الخطيئة non Peccare! بيد أن مثل هذه الحالة - إن وجدت - لن تكون «حالة أخلاقية» على الإطلاق، حتى فى أعلى صورة من صور كمالتها، لأنها لن تكون عندئذ «موقفا حرا» بأى شكل من الأشكال.

وهذا فيشته Fichte يتحدث عن «الأخلاقية العالية» التى لابد للإنسان من أن يرقى إليها حين يتنازل عن حريته، وحين يصبح عاجزا تماما عن ارتكاب الخطيئة، وكأنما هو قد اختار «الخير» مرة واحدة وإلى الأبد، فلم تعد به أدنى حاجة - من بعد - إلى الحرية، وفات فيشته أن مثل هذه «الأخلاق العليا» لن تكون «أخلاقا» على الإطلاق، لأن «القيم» التى سيحققها الفرد - عندئذ - لن تكون قائمة على أية ركيزة من «حرية».

والحق أنه إذا اختفت دعامة «الحرية» من الأخلاق، فقد اختفى الشرط الأساسى لقيام الخير أو الشر.

ولا ريب أن الإرادة التى لم يعد فى استطاعتها أن تختار شيئا سوى «الخير»، لن تكون «إرادة خلقية» على الإطلاق، و«القيم الشخصية» التى لا تستند إلى ركيزة من حرية، لن تكون «قيما أخلاقية» بأى شكل من الأشكال.

وربما كانت «الحرية» هي «القوة العظمى» في كل الحياة البشرية، ولكنها في الوقت نفسه «الخطر الأعظم» الذي يتهددُها باستمرار، وإنه لَمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائماً على هذا الخطر، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية، لأنه لولاها لما كان الإنسان كائناتاً أخلاقياً.

وليس يكفي أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معاً، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإنسان يحمل خطره في ذاته، أعنى في صميم «القوة الإبداعية» التي تكون صميم وجوده، وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطاراً من الخارج، نجد أن الإنسان - وحده - هو الموجود الذي يواجهه الخطر من الداخل.

وما كان الإنسان موجوداً أخلاقياً إلاً لأنه كائن عاقل يملك من «الفكر» و«الإرادة» ما يستطيع معه تجاوز «مستوى الغريزة» والتسامى إلى مستوى «السلوك الأخلاقي الحر».

ومهما يكن من أمر تصوّرنا للبواعث التي قد تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين، فإننا لابدّ من أن نعدّ «الاختيار Choice» حدثاً فريداً لا نكاد نجد له نظيراً في العالم الطبيعي كله، والواقع أننا نفهم أن «الفعل الحر» ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذي يصدر عن تعسف أو هوّى أو إرادة هوجاء، بل هو التصرف الواعي المستنير الذي يصدر عن فهم وتعقل و«تقييم» وتقدير للأمور.

فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء «كن» فيكون، بل هي نشاط إيجابي مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها مستندة في هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانات العقل.

والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى «نضج خلقى»، أو أى اتساع في أفقنا الأخلاقي إلا من خلال «خبرات الحياة»، مع ما يقترن بها من صراع، وخطأ، وشقاء، ويأس، وفشل... إلخ. وإذا كان من شأن «الحرية» أن تؤدى بنا غالباً إلى

الاصطدام بخبرة «الخطأ الخلقى»، فإن من شأن هذه الخبرة نفسها أن تزيد من ثراء حياتنا الأخلاقية والروحية.

-0-

العلاج النفسى فى هذا القرن يدعى معرفة الداخل (التحليل النفسى عند فرويد) أو الخارج (المدرسة السلوكية عند سكينر) والاتجاه الثالث «التزعة الإنسانية - Humanism»، ويمثلها روجرز، وتعتمد على نمو وتحقيق القدرات الأساسية لدى الإنسان، فالإنسان ينظر إليه أساساً ككائن يتزع للنمو والتطور نحو الأفضل، معنى باختيارات «وجودية» ليكتمل تحقيقه لذاته.

لكن ماذا عن «روجرز»؟ أين موقعه بين آرائى؟ عن الحياة والمعيشة بصفة عامة، عندما أقرأ أعماله أشعر عموماً بإحساس طيب، فهو يمنحنا كبشر تقديرًا شخصيًا «ذاتى»، ويجعلنا نلاحظ أنه برغم ما فى الحياة من صراع فهو صراع نبيل، وربما استطعنا أن نتقدم فى الحياة، ونستمر فى «أن نكون» برغم كثير من المشاعر والانفعالات، بينما فرويد يركز على الجوانب المظلمة، ويشير دائماً إلى ما هو غير طبيعى «شدوذ فى السلوك»، نجد «سكينر» يحاول أن يصورنا ونبهنا على أننا طبيعون ولنا نقاط ضعف. «روجرز» يؤكد ويأصر على صفاتنا البشرية الخاصة ويدعم الرأى القائل بأن كل منا مهم فى حد ذاته، فردى فى سلوكه، يستحق كل واحد أن تستمع إليه، وأن كل إنسان أساساً يتسم بالنبل ويستحق الثقة، فى أيامنا هذه وفى سنى هذه تستطيع أن تستخدم الآمال بالنسبة لأنفسنا ولل البشرية والتي نأمل أن نصل إليها، كتاب «روجرز» أيضاً يشجعنى على أن أبقى منفتحاً مع الآخرين ومتجاوباً معهم ومع آراء متعددة ومع آراء تتردد فى أقطار أخرى من العالم، وأن اقترب من الحقيقة. إن تأكيدى على ضرورة تنوع المنظور الذى ننظر به إلى الإنسان، وضرورة امتلاك تقنيات متعددة للتوصل إلى المعرفة العلمية «الموضوعية»، وأيضاً ضرورة المعرفة الذاتية، وهو بالنسبة لى أمر مهم.

دائماً ينظر إلى رؤية روجرز للإنسان على أنها «نظرية شخصية»، أى : راجعة لتفسير العالم النفسى روجرز، نظرية ظاهراتية، أى : تدرس الواقع كما هو، أو بمعنى آخر «نظرية واقعية»، كل تسمية من هذه التسميات تؤكد أحد مظاهر تفكيره، فتعبير (الظاهراتية الإنسانية)، يرغم استخدامه كثيراً، إلا أنه ملائم جداً فى رأى روجرز أن ما هو كائن بالفعل أو حقيقى وواقعى هو الأساس الوحيد لفهم الطبيعة البشرية الإنسانية، فهو يعتقد أن الكائن البشرى بطبيعته الفطرية يتزعج لأن يكون، وأن يحتفظ بوجوده، وأن ينمى هذا الوجود، وهو ما يعنيه النمو وتحقيق الذات التى استخدمناها سابقاً، والتى تشير إلى مظاهر الكينونة أو واقعية الكائن البشرى، وبصفة عامة يمكن اعتبارها كمعادل لهذا المصطلح «الواقعية أو الكينونة الفعلية Actualization».

ومع ذلك فإن هذا المصطلح يتضمن بالمثل الحفاظ على الكائن البشرى،

فى رأى روجرز أن الكائن يولد لكى ينمو بشكل إيجابى ومثمر لكى يحقق ذاته، نحن بطبيعتنا مفلطرون أساساً على النشاط والتقدم نحو صورة أكثر تطوراً، ولو واتنا ظروف مواتية ستجده نحو تنمية وتعظيم قدراتنا لكى تبلغ حدها الأقصى، خصائص هذا النمو تختلف من إنسان إلى إنسان، أى أنه ليس بالضرورة أن كل كائن سيتبع نفس النمط عندما تكون الظروف مواتية له لكى يحقق ذاته، فمثلاً نجد فرداً ينحو نحو الحياة الأسرية وتربية الأطفال محاولاً الرقى بقدراته فى هذا المجال، بينما نجد شخصاً آخر كل همه تطوير كفاءته المهنية والوظيفية فى عمله أو حرفته، وأن يدخل فى علاقات تطوير مع الزمن لكن خارج نطاق الزواج، يفترض روجرز أنه ليس هناك ضرورة لافتراض دوافع مختلفة لكل نمط من هذين السلوكين، يكفى الاستثمار مع دراسة الظروف التى حقق كل من هذين النمطين نفسه من خلالها مع ما قد يتضمنه ذلك من سلوك معين.

إن الطبيعية برغم أنها تختلف من شخص إلى آخر، يمكن مع ذلك وجود سمة عامة لها، ومن أهم صفات هذه السمة هى المرونة بدلاً من التصلب، والانفتاح على

العالم بدلا من اتخاذ موقف دفاعي تجاهه، والدافعية الذاتية، بمعنى التحرر المتزايد من سيطرة العوامل الخارجية على الإنسان بدلا من التبعية.

إن روجرز يضع مفهوم التوظيف الكامل لطاقت وطبيعة الإنسان بدلا من تحليل كل سلوك منفرد، كل على حدة، كشيء منفصل، فمفهومه لتحقيق الإنسان لطبيعته مفهوم ينظر إلى الكائن البشرى ككائن شامل متكامل غير مجزأ، وهذه النزعة هي المصدر الرئيسى لطاقة الإنسان فى حياته، والتي تجمع طاقته نحو البقاء والتقدم والتحسين، وهى تشمل مع ما سبق أن ذكرناه، مجالات مثل الحصول على الماء والهواء والطعام وكافة احتياجات الإنسان، مع تباين وظائف أعضاء الإنسان، وفاعليته المتزايدة لاستخدام الآلات وغيرها مما توفره الحضارة من وسائل، وإشباع ذاته من خلال إعادة إنتاج الأشياء ، أو إعادة صياغتها.

فالكائن البشرى الذى يتمتع بصحة جيدة هو نتاج محاولته لإثبات «طبيعته Actualization» إذا وجدت الظروف التى تؤدى إلى هذه النتيجة من نمو الإنسان نحو تحقيق واقعه الطبيعى ، أهم هذه الظروف وجود بيئة تسمح للآخر بتقبله خاصة عندما يكون هذا الآخر مهما بالنسبة للإنسانى .

إن نزوع النفس إلى تحقيق طبيعتها وذاتها لهو أمر مهم فى علم نفس روجرز، لدرجة أن نظريته يشار إليها أحياناً بنظرية «تحقيق النفس لطبيعتها». فالنفس هى نتاج لمظاهر متعددة لخبرات الفرد فى الحياة.

«روجرز» : يؤكد على إمكانية النمو المستمر والإرضاء، وأن الظروف المتفردة مثل «الحب المشروط»، قد يفيد أو يوقف النمو، وذلك بسبب سلوكيات سيئة التكيف maladaptive، ولكن إذا جاءت الفرصة «مثلاً من خلال التعرض لموقف إيجابى غير مشروط وفهم عاطفى، يمكن «توفر فرصة إعادة إنشاء» لميول معظم الأشخاص Their actualization خاصة وأنه لا يوجد هناك مراحل محددة، كما أن البشر له القدرة، من خلال اهتمامه واختياره الواضح، على النمو المتصاعد.

ووفقاً «لروجرز» فإن الشخصية المرنة والقادرة على التوافق مع متطلبات المواقف الجديدة، تأتي عند حدوث خبرات إيجابية غير مشروطة للفرد، بينما الشخصية الجامدة تقريباً والدفاعية، من المحتمل أن تأتي نتائجها عند التعرض لخبرة إيجابية شرطية «أكثر منها غير شرطية».

يؤمن روجرز بأن الفرد عندما يعمل قدراته بطريقة سليمة، فهو في نفس الوقت يشعر بحرية كبيرة، نفس هذا الفرد يسلك كما لو كان حراً، أى يمكن القول بأنه يختار أن يسلك بطريقة لها فاعلية ومؤثرة متوافقة مع ما يواجهه من مثيرات خارجية وداخلية موجودة بالفعل، إلا أنه من وجهة نظر أخرى، يمكن القول أن سلوكه محتم أيضاً بكل العوامل الموجودة، إذ إن بعض أنماط السلوك ستكون مرضية ومشبعة أكثر من أنماط أخرى، ويبدو أن روجرز يقصد أنه في نفس الوقت الذى يختار فيه الفرد سلوكه فإن هذا السلوك محتم بالعوامل والظروف الموجودة فى الواقع بالفعل، إن الشخص المتفتح والمتجاوب على وعى كامل بما يشعر به داخل نفسه، وهو واع أيضاً بالعوامل الخارجية الموجودة والمحيطه به، فهو فرد حر، لكنه يتخذ نوعاً من السلوك وفق ما هو موجود من مثيرات متاحة، فهناك أنواع من السلوك أكثر فاعلية وفق كلا المفاهيم الشخصية والموضوعية، وفى هذه الحالة فليس هناك حقيقة، ثمة تناقض بين الإرادة الحرة للإنسان وبين حتمية سلوكه، فى الواقع الاثنان يحدثان فى نفس الوقت معاً.

إن بدا لكم أن هذه المناقشات الفلسفية مجهدة، اتبعوا ما تمليه عليكم قلوبكم.

كان روجرز، سواء فى أبحاثه أو خبراته فى العلاج، يتخذ زاوية اقتراب «ظاهراتية» لفهم السلوك الإنسانى، كان دائماً يحاول أن يحل أو يصل إلى ما ينحى صعوبة فهم الواقع من خلال أعين الآخر، لقد كانت مجهوداته لفهم كيف أن المرء يكون مفهوماً لذاته على قدر كبير من الأهمية، تلك الافتراضات التى يكونها الإنسان عن من «هو وما هو» وعن طبيعة علاقته بالآخرين.

من ثم فالطريقة التي يرى كل منا بها الحقيقة هو أمر فى غاية الأهمية، فالأفراد الذين ينظرون إلى أنفسهم كأناس ليست لهم قيمة كبيرة، والذين لا يشقون فى قدرتهم على اتخاذ القرار سنجدهم يسلكون بطريقة مختلفة عن أولئك الذين يحتفظون بتقدير عال لذواتهم ويؤمنون بقدراتهم على اتخاذ القرار المتعلق بأمر حياتهم.

ويفترض روجرز أن الطبيعة الإنسانية الأساسية إيجابية فى الواقع، وأنه ليس هناك شىء سلبى أو شريرى بالفطرة داخل الإنسان، وأن الإنسان إن لم ندخله فى تركيبات اجتماعية فى شكل «قوالب» يصوغها المجتمع بقيمه وأعرافه، وإذا قبلناه كما هو لوجدناه كائنًا «طيًا» ينحو نحو تقدم نفسه وتقدم مجتمعه.

بالنسبة لروجرز فالكائنات البشرية تحتاج إلى الآخر وترغب فى تحقيق ذاتها والتقرب لتحقيق الذات مع الآخر.

أى باختصار، جملة وتفصيلاً، نظريته هى نظرة «إنسانية» للكائنات البشرية، كيف يتواءم ذلك مع «الظاهراتية» أو «الواقعية»، فالظاهراتية تؤكد أهمية تجارب الإنسان الآتية الواعى بها كالواقع الذى يعيشه، ويذهب روجرز إلى أن معرفة الإنسان بإدراكه لهذا الواقع أمر ضرورى لفهم وتفسير السلوك البشرى، وهو يقترح أن كلاً منا يسلك فى حياته وفق إدراكه الذاتى والشخصى لنفسه والعالم المحيط به، أى أن الواقع من منظور شخصى ذاتى، أيًا كان هذا الواقع، ليس هو المقرر والمحدد لطبيعة سلوكنا، لكن الأهم هو مفهومنا نحن نحو هذا الواقع، بعض الناس يختبر صدق هذا المفهوم بوضعه على المحك مع مجموعة كبيرة من مصادر المعرفة، مثل ما يمكن تحصيله وإدراكه عن طريق كافة الحواس، وآراء الأناس المحيطين بنا، ونتيجة الدراسات العلمية بينما نجد أناساً آخرين أقل اهتماماً بهذا التنوع فى مصادر معرفة الواقع وإدراكه، ويكتفون فقط بمنظورهم الشخصى وتفسيرهم الذاتى للأشياء.

لكن الواقع أنه ليس هناك طريق واحد مؤكد لبلوغ «الواقع الحقيقى» الذى بمقتضاه نعيش نحن، روجرز يعتقد أن الانفتاح والاستجابة لكل ما يمكن تجميعه من

صور المعرفة لما يحيط بنا سوف يحفظ للفرد اتجاهه السليم نحو النمو وتحقيق الذات (actualization) أى : الحياة فى الواقع الفعلى .

فيجب على المرء أن يفتح ويتجاوب مع خبراته ومدركاته الناجمة عن تجارب داخلية مثل : الأحاسيس، المشاعر، الأفكار، ... إلخ، بنفس مستوى تجاوبه مع البيئة الخارجية المادية، فالكائنات البشرية، وفق روجرز، لا تدرك فى الحقيقة كم إمكانيتها الكاملة؛ فهى فى حالة «صيرورة ونزوع نحو اكتمال الوجود»، ومن ثم ليس من الملائم فى الوقت الحالى إقرار معايير «مطلقة» لنسبية التحقق الواقعى الذى يمكن الوصول إليه، فكل شئ ممكن يجب القيام به لنضمن جواً تستطيع فيه الكائنات البشرية تنمية أنفسها كأفراد وكمجتمعات، لكن المحصلة النهائية البعيدة المدى لهذا التطور البشرى يتعدى نطاق الوعي الحالى لمعرفة الإنسان الآتية لواقعه الحالى.

فالنقطة المهمة هنا أن تقييم الإنسان لذاته وتقديره لها، واحترامه لنفسه وقيمه، يحددها فى النهاية هذه القيم التى يفضلها المجتمع، وكما يشير روجرز يصبح الإنسان هو نفسه الكائن الاجتماعى المهم الذى يجب مراعاة قيمه، أو بكلام آخر، يصبح هو «الآخر» الذى يسعى الإنسان إلى ترضيته وطلب القبول منه، هنا تقدير الإنسان لنفسه يتضمن تلقائياً البعد عن الممارسات والأفكار والتصرفات التى يتعارف «الآخر» على عدم إيجابيتها أو مشروعيتها، وبالتالي فالممارسات التى يجب أن يمارسها الكائن كنوع من تحقيق ذاته فى العالم الواقعى ككائن حى، يجب الامتناع عنها إذا كان «الآخر» قد تعارف على سلبيتها وكراهيتها وعدم ثبوتها، القيم المفروضة سيكون لها الغلبة على نزعة الكائن الفطرية نحو البقاء والتطور فى مقابل حصوله على تقدير الآخر، أو المجتمع المحيط بهذا الكائن، المهم هو الحصول على «التقدير الإيجابى» من الآخر للفرد بحيث يقود هذا أحياناً إلى انفصال بين تجارب الشخص الذاتية ورغباته، سواء الجنس أو الحب أو خلافه، عن سلوكه الاجتماعى التابع من تقيمه الجديد «لذاته»، ولكن هذه المرة تقييم الذات سيكون من خلال «المجتمع»، وليس من خلال الرغبات

والتوارع الشخصية، وهو أمر يبدو أكثر وضوحاً في علاقة الفتاة وسلوكها بحرية مطلقة وغير مقيدة مع الآخرين، هذا الموقف يعتبره روجرز «غير صحي» «وغير طبيعي أو تلقائي» مثل العلاقات الجنسية غير المقيدة.

نقدم هنا تلخيصاً سريعاً لما عرضناه، فروجرز ذو نزعة «إنسانية»، بمعنى أنه يؤمن بأن الإنسان «طيب» بالفطرة، وأنه ينحو نحو النمو والتطور، ثم إن روجرز يؤمن بالطبيعة، وهي وجهة نظر تحترم «طبيعة الإنسان» وتحقيقه لذاته في الواقع، أو بمعنى أوضح إنه من المهم أن نعي مفهوم الشخص لذاته ولواقع مفردات الحياة التي يعيش فيها، أو كيف يفهمها ويدركها إذا كان لنا بالفعل رغبة حقيقية لفهم سلوكه، وروجرز يعتقد أن «الجبرية» كوجهة نظر تلائم عالم النفس الذي يريد أن يربط السبب بالنتيجة في سلوك الفرد، لكن الأهم، وبشكل أساسي في ظروف أخرى، أن نعتبر الإنسان كائناً له «حرية»، وقد تتبع روجرز دراسته للإنسان سواء من ناحية علمية موضوعية، أو من ناحية علاجية كحالات في العيادة، لها علاقات شخصية بعيدة عن الموضوعية قد تكون بين الشخص والمعالج، أو الشخص والمحيطين به في مجتمعه.

وتقوم أفكار روجرز وقناعاته الأساسية في العلاج النفسي خاصة، وفي سيكولوجية الإنسان عامة على أن الحافز أو «الدافع» الأكثر تأصلاً في الإنسان والأقوى تأثيراً على شخصيته هو حافزه إلى تحقيق ذاته وتقويتها، وصيانتها وتنميتها، ولذا فهو يرى أن الفرد عندما يعطى الفرصة المناسبة، وتتهيأ له الظروف السوية فإن شخصيته سوف تنمو باطراد وبشكل إيجابي وصحي تتسم بالتوافق والنضج من تلقاء ذاتها، وكان بها قوة أو طاقة ذاتية تدفعها نحو هذا المسار الصنحي الإيجابي التلقائي، ومن هنا نلمس الدرجة العالية من التفاؤل في نظرية روجرز للإنسان، كما أن روجرز يعتقد أن كثيراً من اتجاهات الفرد وقيمه ليست ناتجة عن خبراته الذاتية المباشرة بقدر ما هي نتيجة امتصاص من قوى التأثير الكبير عليه من يحيطونه ويحتك بهم كالآباء والمدرسين والزملاء يعطيها الفرد مضامين رمزية ويستمدجها في ذاته، وهكذا، فإن

كثيراً من الأفراد تصاب شخصياتهم بالتصدع، ويحسون بالتعاسة، ويصبحون غير قادرين على التحقيق الكامل الناضج الموافق لإمكاناتهم، فيحسون التعاسة ويطلبون المساعدة من المعالج.

وعملية العلاج غير الموجه، أو العلاج المتمركز حول العميل التي ابتدعها روجرز تمكن الفرد من اكتشاف صراعاته الذاتية وأحاسيسه وأفكاره الخاصة وبالذات ما يتعلق منها باعتباره لذاته وتقييمه لها، عندما نهى للفرد الظروف المناسبة والمشجعة على ذلك، بجعله يتحدث بحرية مطلقة ويستلقائية كاملة عن نفسه وخبراته ومشاعره وصراعاته، مع مقابلة كل ذلك من جانب المعالج الذى يواجه العميل، المريض أو صاحب المشكلة، بكل تقبل وود وتسامح، من غير أن يوجه له نقداً، مع مساعدته وتشجيعه على إعادة الثقة فى نفسه وفى قدراته حتى ينشط لديه ويقوى حافظه إلى تحقيق ذاته وتنميتها وتحقيق صحتها وسلامتها، وروجرز وضع افتراضات محددة، مؤكداً أن الإنسانية تنمو طبيعياً متوجهة نحو الحركة، وأنها ستقدم نحو التحقيق أو الإنجاز إذا كانت الظروف أو الأحوال مؤيدة ومبشرة، وهو متفائل، أكثر منه متشائماً أو محايداً، بالنسبة لسماتنا الضرورية والوراثية يرى أن الحرية فى إطلاق تلك السمات تؤدي إلى سلوكيات مفيدة وإيجابية، ويختلف تماماً نحو «الإنسان المدفوع» عند «روجرز» عنه عند فرويد «تخفيض التوتر» أو سكينر «الإنسان القابل للبرمجة».

وفى رؤية روجرز فإن الطبيعة الأساسية للإنسان يمكن الثقة بها، وإنه فى حالة ما أن يصبح الأفراد مبعدين عن طبيعتهم الأساسية عندئذ فقط يصبحون فى أذى شخصى أو اجتماعى، ويدل موقف «روجرز» بوضوح، على أنه من المرغوب فيه أن يحصل الأشخاص على الحرية، بينما يصر فرويد ويؤكد الحاجة إلى الضبط أو التحكم فى الدوافع الأساسية لكى تتحقق الحضارة، ويؤكد سكينر أنه لا يوجد مثل تلك الأشياء «كالحرية الحقيقية» مثلاً ما دمنا جميعاً نتاج بيناتنا «وجماعاتنا».

وفى كلام ملخص، مع مخاطر التبسيط الزائد، فإنه من المفترض أنه بالنظر إلى وجهات نظرهم عن الطبيعة الأصلية للإنسان فإن روجرز يعتبر شديد التطرف فى تفاوله، بينما فرويد كان بالضرورة «متشائماً» وسلياً، وسكينر «طبيعياً».

باختصار، نظرية «روجرز» فى فهم الشخصية هى أساساً «نظرية شخصية ظاهراتية» تنبئ باحترام «روجرز» للكائنات البشرية كأفراد لديهم فى أساس طبيعتهم نفسها نزعة ينشد بها كل فرد النمو وتحقيق الذات، ويجب فهم هذه النزعة فى ضوء مفهوم كل فرد للواقع كما يدركه، و«روجرز» يعتقد أننا لو حررنا الإنسان من المؤثرات المفسدة للمجتمع والمقيدة للإنسان، لكان جديراً بهذا الإنسان أن يوظف قدراته الشخصية والتفاعلية مع الآخرين، وأن يتفادى تشويه الحقيقة التى تمنعه من تحقيق نموه أفضل وتحقيق أفضل للذات أو الـ Actualisation.

- ٦ -

تتميز الأدب البرناسى والذى تم عرضه فى الواقعية / الطبيعية، بوضوحه وموضوعيته، وجمال صوره وإحكام صنعته وتحريك مشاعر القارئ نحو الموضوع المعالج أو المصور، أكثر منها نحو الشاعر ذاته.

وهو ما رفضه الرمزيون، وفضلوا عليه الإيغال فيما وراء الألفاظ ومعانيها ودلالاتها الوضعية والمجازية على السواء، وصولاً إلى حدود الهلوسة، المقصودة أو غير المقصودة.

ومهما يكن، فإن الأدب البرناسى، لم يصمد طويلاً أمام انتشار الأدب الرمزى الساحق، لا لأن الأول واضح جميل متقن وواقعى، وأن الثانى غامض، يجرى على دروب وعرة المسالك، بل لأن لغة الوضوح والموضوعية، مقيدة بالواقع والعلم والمقاييس، بينما لغة الرمز والغموض حرة، مندفعة وراء تداعيات الخاطر والوجدان، إن كان فيها ما يقيد أو يلزم، فهو قيد داخلى، يختاره صاحبه، فيصدر طوعاً لا إزاماً، ولهذا سما الأدب الرمزى وحفلت به الأقلام ولا تزال، وإن كان ذلك على تداخل بين مذهب وآخر، بينما ظل الأدب البرناسى فى حدود الزمن والمكان اللذين انطلق فيهما، ومع الأدباء المؤسسين والممثلين له فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

«حلمُ فضوليّ - Le rêve d'un Curieux» - بودلير -

«عَلَا عَرَفْتُ، مِثْلِي، الأَلَمَ العَذِيبَ،
وَحُمِلْتُ عَلَى القَوْلِ عَنْكَ : «يَالَهُ مِنْ رَجُلٍ غَرِيبٍ!»
- أَوْشَكْتُ أَنْ أَمُوتَ، فِي نَفْسِي العَاشِقَةِ،
كَانَ أَمَلٌ مَمْزُوجٌ بِالْهَوْلِ، مَرَضٌ خَاصٌ،
فَلَقُّ وَأَمَلٌ حَادٌ، وَلَا مِيلَ لِلتَّعَصُّبِ
كَلِمَا فَرَّغْتُ مَرَمَّةَ القَدْرِ،
اشْتَدَّ عَذَابِي وَاحْلُولِي،
وَانْفَصَلَ قَلْبِي كُلُّهُ عَنِ الْعَالَمِ الْآلِيفِ.
كُنْتُ كَالْوَلَدِ النَّهْمِ إِلَى الْمَشَاهِدِ
يَكْرَهُ السَّتَارَ كَمَا تُكْرَهُ الْعَقِيبَةُ...
وَانكَشَفْتُ أَخِيرًا الْحَقِيقَةَ البَارِدَةَ :
كُنْتُ مَيِّتًا دُونَ مَفَاجَأَةٍ، وَالضَّجَرُ الهَائِلُ
كَانَ يَلْفُنِي. - مَاذَا، أَلَيْسَ ذَلِكَ، غَيْرَ هَذَا؟
رُفِعَ السَّتَارُ، وَمَا زِلْتُ أَنْتَظِرُ»^(٢٧).

«دعوة السفر - L'invitation au Voyage» - بودلير -

«أَيَا بُنَيَّ، يَا شَقِيقَتِي
تَمَكَّرًا بِرَقَّةِ الرِّحِيلِ لِلْبَعِيدِ
سَوِيَّةً، نَحْبُ فِي الْفَرَاغِ الْحُلُوءِ
نَحْيَا كَمَا نَرِيدُ»

نُحِبُّ ثُمَّ غَوَتْ
فِي الْبَلَدِ الَّذِي يَحَاكِي حُسْنَكَ الْوَحِيدِ.
شَمُوسُهُ الْبَلِيلَةُ
سَمَاوُهُ الْمِبْهَمَةُ الضَّلِيلَةُ
لَهَا بِرُوحِي فَتْنَةُ السَّحَرِ الَّذِي فِي سِرِّهِ الْعَمِيقِ
يُشْبِهُ عَيْنَيْكَ الْمُرِيَّتَيْنِ
إِذْ يُخْطَفُ فِي دَمْعِهِمَا الْبَرِيقُ

* * *

لَيْسَ هُنَاكَ سِوَى الْجَمَالِ وَالنِّقَاطِ
وَمُسْتَهْيِ اللَّذَّةِ وَالْبَذْخِ
سِوَى الْهَدْوِ وَالسَّلَامِ.

* * *

مَخْدَعُنَا مُزَيْنٌ، أَثَاثُهُ مُلَمَّعٌ مُنَوَّرٌ
قَدْ صَقَلَتْهُ السَّنُونُ
وَأَنْذَرُ الزَّهْوِ
تُمَارِجُ الْعَطُورِ
مَعَ شِيَمِ الْعَنْبَرِ
وَبَاذِخِ السَّقُوفِ وَالْمَرَايَا
وَرُوعَةِ الْمَشْرِقِ وَالْحِكَايَا
وَكُلُّهَا تَخَاطَبُ الْأَرْوَاحَ بِالسَّرِّ
فِي لُغَةِ الْيَقَةِ.

* * *

ليس سوي الجمالِ والنظامِ
 ليس سوى الهدوء
 والطَّرْفِ الطريفةِ
 ألا انظري في القناةِ والمعابرِ
 حيثُ تنامُ المراكبُ
 بوجهها المغامرِ
 أنتِ من الأفاصي
 لكني تُروى أصغر الرغائبِ
 والشمسُ إذ تغيبُ
 حينَ يهيهي الأفولُ
 تغمرُّ تلكَ الحقولُ
 والترع المستكينه
 تغمرُّ كلَّ المدينه
 بالتَّيرِ والياقوتِ
 والكونُ ثمَّ ينامُ
 في دافئ الأضواءِ
 في سكوتِ
 وليس نَمَّةٌ سوى الجمالِ والنظامِ
 ومشتهى اللذةِ والبَذخِ
 سوى الهدوء والسلامِ^(٢٨) .

«أغنيةُ الخريف» - فولين -

«الجهَّشَاتُ الطويلةُ .

على كمان الخريفَ

تخرجُ قلبي

تتزوَّجُ فيه نزيهٌ

بغصَّةٍ رتيبةٍ، عليهُ

تقرُّعُ دوني الساعةِ

أذكرُ

أيامىَ القديمةِ

أبكي لها

بنَفْسٍ المخنوقةِ الملتاعةِ

وها أنا أعيرُ

فى ريحِ الأئيمةِ

تَدْفَعُ بى

من ها هنا، هناكُ

أصارعُ الهلاكُ

كورقةً مَيْتَةً، عقيمةً»^(٢٤).

«الأيامُ الجميلةُ الكاذبةُ» - فولين -

«الأيامُ الجميلةُ الكاذبةُ يا نفسى المسكينة، شَعَشَعَتْ طوالَ النهارِ،

وها هى ذى الآنَ تَرْفُفُ فى نحاسِ المساءِ

أغمضى عينيكِ، يا نفسى المسكينة، وارجعى إلى بيتكِ،

أسوأ الإغراء ما ترين . فاهربى من العار!
 شَعَّشَعَتْ طوال النهار فى برْدٍ ملتهبٍ طويل
 وراحتْ تجلدُ الكرومَ جميعاً على التلالِ،
 وتهلك الحِصَالُ كُلُّهُ فى الوادئِ
 وتخرّب السماء العميقة الزرقاءَ
 السماء التى تناديك مشتاقة الألمان .
 آه فليشحب وجهك ولتَمَضِ بِطِيئَةٍ مضمونة اليدين!
 ماذا (تفعلين) لو التهمَ الأَمْسُ غَدْنَا الجميل؟
 لو كان الجنون القديم لا يزال يسعى فى الطريق؟
 هذه الذكريات، أحتمُ أن تُقَتِّلَ من جديد؟
 وثبة غاضبة، أقصى الوثبات بلا جدال!
 آه! هيا اذهبي وصلى كى تزولَ العاصفة، هيا للصلاة! (٣٠).

«لست أدري لماذا» - قرلين -

«لست أدري لماذا
 تطير روحى المرأة
 بجناح قلقٍ مجنون فوق البحر
 وكلُّ غَالٍ علياً
 يطويه حى طياً
 بجناح الرعب، فوق الموج . لم ذا؟ ما السر؟
 فكُرى طائرُ نَورس،
 تذروه الريحُ بكلِّ سماء
 ويميلُ ويميلُ مع الانواء

فكري طائرُ نورس
 سكرانُ بالشمس
 نشوانُ بالحرية
 تدفعهُ الفطرة، في هذا الأفق، غير المحدود
 ونسمةُ الصيف
 فوق المياه الشُّقْرِ
 تحملهُ في لطفٍ، بي الكرى والصحو
 وقد يصيحُ بحزن
 فَيَفْزَعُ المَلَّاحُ
 للريحِ يُسَلِّمُ امرءً، فتارةً يعلو، وتارةً يهبط
 ويرفعُ الجناحَ
 يَدْمَى من الجراحِ
 ويُطلق الصياح
 فيجفلُ المَلَّاحُ
 لست أدري لماذا
 تطيرُ رُوحى المِرة
 بجناحِ قلقٍ مجنون فوق البحر
 وكل غال علياً
 يطويه حبي طياً
 بجناحِ الرعب، فوق الموج، لمَ ذا؟ مال السر؟ (٣١).

«السفينة السكرى - Le Bateau Ivre» - رامبو -

كتب عنها الدكتور أنطون غطاس كرم، فقال:

«نهرٌ من أنهار أمريكا، وقارب فى مجرى النهر يسرى، يتنفض الشاعر بقة، فإذا السفينة قد بلغت خضماً ينسبه معنى المدى والزمن، وتطالعه من البحر مشاهد رهيبة، ويسرف فى الإيغال بين الأمواه حتى يغدو قسماً من هذه الغوارب الأزلية الاندفاق، وبيناً هو فى هذه الحياة الجديدة يتراءى له أرخبيل ينهار على ذاته، ويستهو به ضياء الشمس العجيب المطروح على البحر، وتثير إعجابه الشواطىء الخرافية التى لم ترها عين إنسان، وتبين له وحوش بحرية تكونت فى مخيلة العصور والأجيال، هو دقق من صور بين الحقيقة والوهم تتدعها بصيرة هذا «المبصر».

وفى القصيدة - كما يتبين - شىء من عدم الرجاحة الفكرية، والزنة العقلية وفيها الصور غير المتألّفة، فكأنما الحواس ذاب بعضها فى بعض، أو تحول بعضها إلى البعض الآخر ثم ازدردتها بصيرة جبارة فانبلج عالم ليس من عالمنا إلا ببداياته وأذياله، وأما أجسامه ومواده، فبدع خرافية من خلق المخيلة البكر، وهذا التيار الصورى المتدافع دونما انتظام وتتابع منطقين كان باعثاً، بعد الرمزية، لتزعة أدبية نشأت فى الربع الثانى من القرن العشرين فى فرنسا، وأعنى «الفوق واقعية» والتى كان همها أداء الصور بحسب ورودها التلقائى فى المخيلة بما سمّاه علماء النفس "Associations d'idées" (٣٢).

وفيما يلى النص الكامل لهذه القصيدة الشهيرة، بترجمة سمير الحاج شاهين:

«فيما كنتُ أنحدرُ أنهاراً عديمة الحس،

لم أعد أذكر أن سأكبحى المركب يروشوننى،

هنود حمر صيّا حون اتخذوهم دريّة

إذ سمرّوهم عراة على أعمدة الألوان.

كنتُ مستهتراً بجميع طواقم الملاحه،
حاملاً قمحةً فلنمكية واقطناً إنكليزية
عندما انتهت مع صاحبي مركبي تلك القرقعات،
تركتني الأنهارُ أنحدر حيثما أريد
فى تلاطمات المدِّ والجَرَرِ الغاضبة
أنا، الشتاءَ الماضى ، أكثر صمماً من أدمغة الاطفال،
ركضت، وأشباه - الجزر المقلعة
لم تُعانِ ما هو أعظمُ انتصاراً من سورائى القوضوية.
العاصفة باركت بقطائى البحرية.
أخفُ من فليئةٍ رفضتُ فوق الامواج
التي يسمونها مدرجات الضحايا الأبدية،
عشر ليالٍ دون أن آسفَ على عين الفوانيس البلهاء !
كأعذبٍ من لحم التفاح الحامض للأولاد،
نَقَدَ الماءُ الأخضر فى هيكلى الصنوبرى
ويُقَعُّ من خمور زرقاء وقُبوءات
غسلتنى، مفرقةً دقةً ومرساةً
ومنذ ذلك الحين، استحممتُ فى قصيدة
البحر، المنقوعة بالكواكب، والحليية،
مفترسة اللارورداتِ الخضراء، حيث طفاوةٌ شاحبة
ومفتونة، ينحدر أحياناً غريقٌ مفكّر،
حيث، صابغةً فجأةً الألوان الزرقاء، هذياناتُ
وايقاعاتٌ بطيئة تحت احمرارات النهار،
أقوى من الكحول، أوسع من قيثاراتنا

تَتَخَمَّرُ اشقاراتُ الحبِّ المرة !
أعرفُ السماواتِ المتفجِّرةَ بالبروق، والاعاضير
وارتداداتِ الموج والتيارات، أعرف المساء،
الفجر المتهلِّلَ حماساً كشعب من الحَمَامِ
ورأيت أحياناً ما ظنَّ الإنسان أنه رآه !
ورأيت الشمسَ واطئة، مشويةً بأهوالِ صوفية،
مُشعلَةٌ تخثراتٍ طويلةً بنفسجية،
شبيهةً بممثلي مآسٍ جدِّ قديمة
الأمواجُ وهى تدحرجُ فى البعيد قُشعريراتها النواذية !
حملتُ بالليلَةِ الخضراء ذات الثلوج المبهورة،
قبلة صاعدة إلى عيون البحار ببطء،
بدوِّرةِ النسوغ اللامسوعة،
وباليقظة الصفراء والزرقاء للفوسفورات المغنية !
تبعثُ شهوراً بطولها، وكأنَّه زرائب بقرٍ
هستيرية، تَمُوجُ الماء الهاجم على الصخور،
دون أن يعنَّ ببالي أن أرجل المريمات المنورة
تستطيع أن تقهر خَطَمَ الأوقيانوسات الضيقة النفس !
صدمتُ، هلى تعلمون، فلوريداتٌ غيرُ معقولة
تمزجُ بين الزهور وبين عيونِ فهودٍ لها جلودُ
رجال ! بين أقواس قُزَحٍ مشدودة كَأرْسِنَةٍ
تحت أفق البحار، وبين قطعانٍ خضراء !

رأيتُ المستنعاتِ الضخمةَ تنحمرُّ، شبكات
 يتعفنُ بين قضبانها الحيزرانيَّة تنينٌ كامل !
 انهيارات مياهٍ وسطَ هدأت البحر
 والأبعادِ النازلةِ شلالاتٍ على الأغوار !
 أكوامٌ جليد، شمسٌ فضة، أمواجٌ صدفية، سماواتٌ من جمر !
 جنوحاتٌ بشعةٌ في جوف الخلدجان السمراء
 حيث الثعابين العملاقة وقد افترسها البقُّ
 تتدلَّى، من الأشجار الملوَّية، يعطور سوداء !
 كنتُ أودُّ أن أرى الأولادَ أسماكَ مرجان
 الموج الأزرق، هذه الأسماكُ الذهبية، هذه الأسماكُ المغنية،
 أزيادٌ من الورد هدهدتُ تارجعاتي
 ورياحٌ فائقة الوصف جَنَحَتْنِي في بعض اللحظات .
 أحياناً، شهيد أرقته الأقطابُ والمناطق،
 كان البحرُ الذي يُشكلُ نَحْيَهُ ترنُّحِي العذبِ
 يُطلعُ نحوي وروده الظلالية ذاتَ المحاجِمِ الصفراء
 وكنتُ أبقي، كما امرأةٌ راکعة
 جزيرة تقريباً، مُهْمَزاً على مَتْنِي المشاجرات
 وفِرقاتِ العصفائر النباحة ذاتِ العيون الشقراء
 وكنتُ أمخرُ العباب، عندما، من خلال روابطِ الهشة
 انحدرَ غرقى ينامون، القهقهري !
 إذ أنا، مرَّكبٌ تائهٌ تحت شعرات الأجوان،

وقد قذفني إعصاراً في الأثير بلا «عصفور»،
 أنا الذي لا المدرّعات ولا مراكب «الهانس» الشراعية
 كانت لتقوى على انتشار حطامى السكران بالماء.
 حر، مدخن، وقد علّتى أبخرةً بنفسجية،
 أنا الذي كنتُ ألقبُ السماءَ للمحمومة كالحائط
 الذى يحمل مرئىً لليلاً للشعراء الطيين،
 حزازاتِ شمس وسقاواتٍ لارود،
 الذى كنتُ أركضُ مُبقِعاً بأهلةٍ كهربائية،
 خشبةً مجنونة، توأبني أحصنةُ البحر السوداء،
 حين كانت شهورُ تموز تهدمُ بضريرات الهراوات،
 سماواتٍ ما فوق البحار ذات القموع الملتهية.
 أنا الذى كنتُ أرتجف، إذ أحسُّ عن خمسين فرسخاً بتأوه
 نزو الثنائى والأعاصير الجامحة،
 جواب أبلى للسكونات الزرقاء،
 فلانى آسف على أوروبا ذات الأفانيز القديعة !
 رأيت أرخيلاتٍ كوكبية ! وجزائر
 سماواتها الهاذية مفتوحةً للهائم:
 - أفى هذه الليالى التى لا قرار لها تامين وتنزلين،
 أيتها الملايين من العاصير النحبية، أيتها القوة المستقبلية ؟
 لكن، حقاً، لقد بكيت كثيراً ! الصباحاتُ مثيرةً للمحتق
 كل قمر مريع، وكل شمسٍ مرة.

الحبُ الحامضُ نفخني بغموضات منكورة .
 أه فلتعجز عارضتي ! أه فلاذهب في البحر !
 إذ كنتُ أشتهى ماءً من أوروبا، فهي المستقع
 الاسود والبارد حيث قرابةُ الفسق المضمخ
 يُرضى ولدٌ مقرضٌ ملء بالاحزان،
 مركباً هشاً كفراشة أيار .
 لم أعط أستطيع، مستحماً في سآماتك، يا أمواج،
 أن أنزعَ من حملةِ الأقطانِ مخورهم،
 ولا أن أعبرَ كبرياءَ البياوق وشعلات النار،
 ولا أن أسبحَ تحت أعينِ مراكبِ الأسرى المرحبة^(٣٣) .

ملاحم الواقعية / الروحية في شعر مالرَمي

كان مالرَمي عَمَّ اتقنوا أحوال التأمل، كان يرى أن الشعر لا يرتضى منافساً له،
 وأنه يقوم مقام الديانة في النفس، لأنه ينتهي بالإنسان إلى الغيب وإلى المطلق
 الميتافيزيقي، وتجربته هي الماورائية الخالصة حيث أنكر المادة والواقع وتحرى عن المثال
 وفقاً للنظرية المسيحية .

الشاعر أشبه بصوفي مترهب يعتزل المادة ويتعبد في محراب الفن لكي تدركه
 الرؤى الغيبية المواتية المستمدة من النفس، كان مالرَمي مصاباً بداء الفن، أي أنه أفق
 حياته متحسراً مشووماً لأنه عجز عن ارتياد التجارب التي تدعه يدرك الغيب، وربما
 اعتبر من شهداء الشعر لأنه تكرر له فعلاً، ولم يقبل عليه منافساً تأثر في مطلع مهده
 بـ «بودلير»، إلا أنه كان أكثر تجهماً في الأسلوب والصورة برغم تماثل التجربة
 والطباع حتى اتفق عمره متحرراً جوهر الأشياء .

ففى كل معنى من معانيه غيمة تظله وستار يقبع عليه، وربما سقط من ذلك فى قليل أو كثير من الحذلقة والتقصّد وامتناع الإيحاء والاتصال بالقارىء، إلا أنه اعتبر التجربة الشعرية تجربة صوفية وروحانية وسرية، وقد أسقط الأجلوب الوصفى والتقريرى والبرهانى وكل أدوات الإيضاح والتشبيه والمقارنة الواعية، واستصغى اللحظة الكبرى التى تفتّح فيها كوى الوجود والظلمة، وقد حاول أن يولد نوعاً من السحر من خلال الصياغة فى التقديم والتأخير والحذف والإضافة، وفصل الفعل عن الفاعل والتلاعب بسنة الصياغة التى كانت سائقة قبله، ولقد عُنّدت فى نفسه عقدة الألفاظ، وكانت هذه تخصصى عليه وتحزن ولا تدع الانفعالات تنفّس فيها أو تسرب إليها، فهى مقفلة صماء، ملتفة على ذاتها، مادية الإطار والمضمون، فعمد الشاعر إلى خلق معاناة من خلال اللفظة وإبداع إهاب آخر لها وكأنه يخلقها خلقاً جديداً، وربما تمادى فى ذلك فاعتبر أن الخلق الشعرى يتم عبر الألفاظ التى هى ظلال مموهة وأحوال وأنغام أكثر مما هى معان وأفكار رازحة، ولقد كان يتنازع مع الألفاظ تنازاعاً مريراً كما يتنازع مع الواقع لأنها تمثلته والمعبرة عنه، وكان يسعى إلى أن يفتح فيها كوى تطل منها الروح الواجفة الفاشلة التى لا سبيل لها إلى التعبير عن ذاتها، إلا أن اللفظة كانت بالنسبة إليه وتراً بصورة خاصة، وكان يؤلف بينها ليوّجد إيقاعاً نفسياً عميقاً تخاذل عنه معظم الشعراء.

وهذه النظريات والممارسات جعلته ينفق عمره فى دوامة الخلق، وقصيدة «الهيراديا» التى استهلها فى مطلع عمره، مات عنها ولم يكملها وظلت حسرة فى نفسه، ومطولة «الفنون» رافقتها، وكان يتناوب النظم فيها، ولم يتم له الارتياح إلى نهاية لهما، فمالرّمى هو من عبيد الشعر ومن المبدعين الذى كانت التجربة بالنسبة إليهم ضرباً من الولادة الدموية المعولة الكأداء، ومع ذلك كله فإن مالرّمى كان أباً للجمالية الصافية والعبارة المتخلصة من العناصر الثرية، وقصيدته أدنى ما تكون إلى السفهونية ولكل لفظة إيقاع، ومن المؤكد أنه لسم ينزل اللفظة فى مكانها إلا بعد

جهد ومشقة واختيار بين ألفاظ لا حصر لها، يقول في قصيدة نظمها في مطلع حياته، وعُرف بها، وهي قصيدة «النوافذ»^(٣٤):

بعد أن أعيَا مِنَ الْمَصْحَةِ الْكَثِيَّةِ
مِنَ الْبَحُورِ النَّتَنِ الصَّدِيدِ
تَبَعْتُهُ السَّتَائِرُ الرَّثِيَّةُ
ذَاتُ الْيَاسُوفِ التَّافِهِ الْبَلِيدِ
أَدَارَ مَتْنِ هَرَمَا
الْمَاكِرِ الْمُحْتَضِرِ
نَحْوَ صَلِيبِ الضَّجَرِ
عَلَى الْجِدَارِ الْفَارِغِ الْمَدِيدِ.

* * *

يَحِبُّوْ وَيُغْضِي لَا لِيُدْفِنَ اهْتِرَاءَهُ
بَلْ لِيَرَى الشَّمْسَ، يَرَاهَا
فِي الْحِجَارِ مُضَاءَهُ
يُلْصِقُ شَعْرًا أَبْيَضًا،
عِظَامُهُ فِي مَحَنَةِ مَهْزُولَةٍ
إِلَى النَّوَافِدِ الَّتِي تُدْفِنُهَا
الْأَشْعَةُ الْجَلِيَّةُ، الْجَمِيلَةُ
وَقَمُّهُ الْمَنُومُ
يَلْتَهُمُ الزَّرْقَةُ وَاللَّازُورَدُ
كَمَهْلِهِ الْأَوَّلِ اسْتَشَقَّ كَنْزَهُ

وجلده الطرى البتول
وقبل أن يوهى به النبول
يوضرُّ الحجارة المُنْعَبَة المنيرة
بالقبلة المبررة

* * *

سكران يحيا، ناسيا الزيت المقدس
الذى يرعجه
حساءه والساعة
سريه الكرية إذ يتعبه
وحينما يدمى المساء على ذرى القرميد
وعنه المقعمة
رر فى البعيد

ترى مراكباً من التبر
كبحج فى نهر مخمل ونهر عطر
تنام، وهى عميد
تُرَجِّحُ الشماع ضارياً ويكر
مترفة الخطوط إذ تمر
بلا اهتمام عايت
يُثْقَلُ التذكار والحنان

* * *

كلنا لنا وقد غَشِيَتْ من قَسَاوَةِ الإنسانِ

فى روحه

تضمرته المتعة الغيَّة

ليس له شهية

إلا إلى الطعام فى ربحه

يعيا على رهان

ليشترى ذا الوَخَمِ المَهَانِ

يُلْقَى به للمرأة التى قد أَرْضَعَتْ

بنيه، أَرْضَعْتَهُمُ اللَّبَانِ

* * *

وأهربُ

ألتقف المَقَرَّ فى الأدبارِ

حيثُ تُدِيرُ مَتْنًا إلى الحياةِ والأقدارِ

تَحِلُّ نعمةَ الزَّجَاجِ بى، وأرْدَعَى

يَفْسَلْنِي التندى للخلد، المُنْعَبُ

فى شفق اللآمتهى

* * *

ويردف:

إننى أتمرى وأرأتى ملاكاً

وأموت وأحب

ليكن الزجاج الفن،

ليكن السرية والصوفية فى البعث والولادة الثانية

أحمل حلمى كالتاج

فى السماء السابقة حيث يزهر الجمال
ولكن والأسفاه
الدنيا السفلى هى السيدة المسيطرة
وفكرتها تقرحنى حتى فى ذلك الملجأ
الأمين، وقىء البهيمية المنس
يقسرنى على أن أسد أنفى أمام اللازورد والأثير
هل من سبيل لى أنا الذى يعانى المראה
أن أغرس الكريستال الذى يحقره الوحش الضارى
وأن أطير بجناحى البلا ريش
على أننى أخشى أن أترى بين يدى الأبدية

والناظر فى هذه القصيدة يدرك أن الحلم الذى جسده والذى تحمى فيه عن العالم
الآخر، عالم التبس والعطر ليس سوى الحلم البودلىرى الماثور، وأما المصححة أو
المستشفى فهما هذا العالم الموبوء المصاب بدائه اللعين، وقد حاول المريض أن ينفذ من
الستائر، وهى رمز المادة، ومن الجدار الفارغ البليد، وهو جدار الواقع والحواس.

وبالرغم من ظاهرة التعمية التى ترين على هذه القصيدة، والحلم البعيد الذى
يحن إليه ويتمثله بالتبر والعطر، فإنها تعتبر قصيدة شبه ذهنية، لأن الشاعر نظم معارف
ونظريات يدركها، وقد أناط بها الحلة الصورية ذون أن يوفق فى تلك الغنائية الموحشة
التي كانت تشجى وترنح بين أعطاف قصائد بودلير، والنظرية الرمزية مبثوثة فى حنايا
القصيدة، وهى ترفض الواقع، وتدعو إلى المثال القابع وراءه، وتنعى على العالم
الضرورة والحاجة اليومية والمادية وحتمية كسب الرزق، مما يذكر بقصيدة الألبتروس
لبودلير، ومهما يكن فإن مالرمى كان يسعى إلى نوع من العدمية التى تلامس الوجود
السكن الأول الذى لم تتضح عبره معالم الأشياء، إلى العودة للتوحد مع الوجود كله
فى أصالته، وهو ينفى الفكرة والمعنى واللفظة واليثة ويسعى إلى الانصهار والتغلغل
فى سر الوجود.

إلا أن ذلك الحلم لم يكن ليتيسر له أبداً وكان يُعاني أشدّ الحَيّة، وفي حالة أخرى كان يكف عن رمز الزواج الحامل معنى الشفافية، ويتناول معنى الأثير، وهو أشدّ غلواً من الزواج الذي كان قد عفا فيه عن شيء من المادة فيما بدا الأثير وكأنه الحالة الأولى المتخلصة تخلصاً تاماً من المادة، يقول في قصيدة الأثير:

في الأثير الأبدى تناقض قدير

يرهق، مع أنه جميلٌ مُدِلٌّ كالزهور

والشاعر العاجز يَلْمَنُ عبقريته

عبر صحراء قاحلة من الآلام

هارب عينه مغمضة، أحس أنه يرنو

بقوة تبيكت الضمير الهائلة،

تسفّ به وتعقره

فإلى أين الهرب يا نفسى الفارغة ؟

ويا له من ليلٍ دامس حاكِرٍ

ولتُرْمَ الحِرْقُ، لتُرْمَ على هذه الإهانة المثيرة

اصعد وانبعث أيها الضباب

واسكب رمادك الرتيب بخرق

وأسمال من الغمام والغيوم فى السحب

والتي ستفرقها المستنقعات المتجهمة فى فصول الحريف

وابتنِ سقفاً كبيراً من الصمت

وانت أخرج من المستنقع اللبّيتنى الذى يهب النسيان

واللتقط الكأس والقصبات الشاحبة

ويا أيها السأم العزيز

لكى نشدّ يد لا تتعب

الثقوب الكبرى التى تحدّثها الطيور.

مداخن المنازل الحزينة
تنفخ الدخان، وتساقط قلادة الدخان
كمثل سجن تائه، يطفىء فى زخاته السوداء
الشمس الماتكة الصفراء على الأفق.
السماء ماتت وإليك أسمى أيتها المادة
فامنحني نسيان المثال القاسى والخطيئة،
أعط هذا الشهيد الذى أتى ليضطجع
فى المقام الذى تضطجع فيه البهائم الإنسانية
لأنتى أريد ذلك، ولأن دماغى الفارغ
كقارورة مساحيق مرمية عند قدمى الجدار
لم يعد لديه القدرة على إغواء الفكرة المعولة
ولذلك أريد أن أتناوب وأن أسمى إلى موت غامض
الاثير يتصر عبثاً وإنى أسمعه ينفى
فى الأجراس وروحي تنقل صدهاء
لكى يضاعف من خوفى
ومن ذلك المعلن الحى تخرج الصلوات والتهاليل الزرقاء
إنه يجرى ويسير فى الضباب القديم
ويجتاز احتضارك الموروث كالسيف الذى لا ينبو
وأين المهرب فى الثورة اللامجنبة والتأناة
إننى مسكون بالاثير الاثير الاثير^(٣٥).

والقصيدة حافلة بالأفكار الفنية التى تتم عن عجز الشاعر عن الاتصال بروح
الاثير، أى: بالحقائق الأولى الصافية قبل أن تكتسب وتتلوث بالمادة، إنه يحن إلى
الاثير، أى: إنه يحن إليها والضباب يفصله عنها ويقع به فى الحسرة. وتلك هى

النظرية الواقعية الروحية في نقطة انطلاقها وحسرتها الدائميتين، إلا أن المارمى لم يقم
على هذا الوضوح شبه الذهنى، بل إن السعى إلى معاقبة الأثير الأول حدا به إلى نوع
من الغموض الذى يشبه التعمية.

ولو اقتصرنا مهمة الشعر على الافتراض الوهمى لاقتقد مبرر وجوده، فصالح
لبكى - الشاعر اللبناني - لا تظهر صوره، ولا يسطع نورها مترجحة بين الحس
والنفس، بين الحقيقة والافتراض من دون أن تفقد صلتها بالروح وصلق البوح،
وشعره هو الوجدان بذاته، الذى تخطف به الرؤى

وفى النفس شوق إلى طيفها

يرى من فؤادى ومن أدمى

ونرى أن باعث الأرق ليس الداء أو الحب بل حال ميتافيزيقية ما ورائية نحن به
النفس إلى فردوسها إلى ذاتها، وحين النفس ليس من تجارب الشاعر الخاصة، لأنها
حال انتشرت فى الدين والفلسفة، أما فضل الشاعر فهو الصدق والانسكاب الذاتى
الذى يصله بالنشوة الصوفية.

والتجربة نفسها تجدها فى قصيدة «أحلام المساء» فيقول:

أى حلم يمرّ فى مقلتيك

عندما يسط المساء جناحه

ساكباً نفسه على راحتك

ملقياً فوق منكبك وشاحه

أى حلم يمرّ والبئر ساسى

شأن فكرى يحوم فوق الروابى

هل رأت مقلتيك روح الله

فى دجى الليل مائلاً فى الهضاب

أم هي الشهبُ أيقظت طيَّ نفسك
 لنا ساكناً وحزناً دفيناً
 قتمرمت من شقاوة أمسك
 ولمحنا في مقلتيك شؤونا
 احلنرى أن تفكرى فى المساء
 واتركى البئر سابحاً فى فضائه
 واغمضى الطرف عن نجوم السماء
 وتدارى قلباً ينم بدائه (٣٧)

والشاعر بمخاطبة حبيبته هو يخاطب ذاته تحت وطأة المساء الذى راح يسط جناح طائر هائل كما شاهده الشاعر بلا افتراض.

تلك هي الرؤيا الحدسية التى ألقت بين الجلدة والصدق، وهل المساء إلا رؤيا تسربت إلى النفس وقبعت فيها ؟ ولعل صلاح دنا بهذه الرؤيا من مساء أبى ماضى الذى ينم عن موقف وجدانى وجودى، يظهر موقف الإنسان من حتمية الأشياء.

نهاية

يتفحص الشاعر ضميره فى هذه القصيدة ويؤدى حساب عمره، حساب الفرح والترح، الأفراح نزحت وكانها لم تكن والهَمُّ ما زال مقيماً لا يدفعه العبا ومقتبل العمر، والصَّوَرُ تدنو فى هذه القصيدة إلى الرمزية تجسّد مالا شكل له وتوحى به وتقيم له معادلة، وقد يوفّق صلاح فى استدراك ما يفوق الحسّ ويتجاوزه:

تنكرت لى نفسى
 يوم أذكركى أمسى
 فهذه رغبائى
 ما بين صمّ وخرس

أَيْمَنَ انْطِلَاقِي أَثَرُ الْغَسَّارِ
 الْمَسْبُوحِ وَغَيِّ
 وَصَبَّوْتِي وَقِيَامِي
 عَلَى مَسْلَعِبِ أَنْسَى
 أَيَّامِ أَقْصَى الْأَمَانِي
 فَوُورِ بَخْدٍ وَكَأْسِ
 بِرُوحِ الْهَمِّ شَمْعِ
 أَفْتَنِيهِ وَيَتَنِي
 وَغَفْوَةٍ تَحْتَ ظِلِّ
 مِنْ وَشْوَشَاتٍ وَهَمْسِ
 وَلَوْنِ عَيْنِ حَبِيبِ
 حَلَوِ التَّعَلَّاتِ مَوْسِي
 إِذَا رَغَبْتَ وَكَانَتْ
 مَأْرِي عِنْدَ شَمْسِ
 طَلِبَتْهَا فَكَأَنَّ
 لِلْحَالِ قَبِيضَةً خِيَمِي
 لَا حَافِلَ بِبَعِيدِ
 وَلَا مَبَالٍ بِنَكْسِ
 رَثَ الزَّمَانِ وَالْوَيْ
 وَظَلْتُ غَضًّا مَجْجِي
 لَا قَوَّسَ الْعَمَرُ ظَهْرِي
 وَلَا أَلَمَ بِرَأْسِي
 لَكِنْ خَلْفَ ضُلُوعِي
 نُورًا يَغْشُورُ وَيَسِي

ووبلاً من ثلج

عرساء تغمر نفسي^(٣٧)

ونجد نفس الرؤى عند الشاعر المصري صلاح عبد الصبور، وإن كان متأثراً بشعر
أبي عري، فيقول في مسرحية الحلاج على لسان شخصه الشبلي:

الشبلي: لا، بل حلت إلى الشمس

وطريقتنا أن ننظر للنور الباطن

ولذا، فانا أرعى أجفاني في قلبي

واحلق فيه، فاسعد

وأرى في قلبي أشجاراً، وثماراً

وملائكة، ومصلين، وأقماراً

وشموساً خضراء وصفراء وأنهاراً

وجواهر من ذهب، وكنوزاً، من ياقوت

ودفائن وتصاوير

كل في أعلى سمته^(٣٨)

نجد نفس الروح عند ابن عربي في شعره

هوامش التمهيد

- (١) ر. ج. كولنجود ، مقال في لنتيج الفلسفي ، ترجمة ودراسة وتقديم فاطمة إسماعيل ، مراجعة إمام عبد الفتاح (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، (٢٠٠٠) ، ص ٨٦ - ٨٧ .
- (٢) د. عطية عامر ، رسالة توت في الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، (١٩٩٩) ، ص ١٠٧ .
- (٣) محيى الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٦٦٦ .
- (٤) اخذ ماثيو أرنولد تلك الفكرة من وردزورث من قصيدته ، "The Recluse" في *Excursion* ، ولكن ماثيو أرنولد عمل اضافات لها .
- (٥) أمل دنقل ، أوراق الغرفة (٨) (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣) ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٦) د. محمد عتاني ، حورية أطلس (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ص ١١ - ١٤ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٣٣ - ٣٥ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ٤٣ - ٤٩ .
- (٩) د / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، دلالات للمصطلح في التصوف الإسلامي (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٩) ، ص ٧٠ - ٧٤ .
- (١٠) سورة الانعام ، الآية ١١٥ .
- (١١) سورة النساء ، الآية ١٧١ .
- (١٢) سورة الكهف ، الآية ١٠٩ .
- (13) A Dictionary of Religious & Spiritual Questions, Art Incarnation, P. 29 .
- (١٤) المعجم الفلسفي ، مادة كلمة ص ٢٧٩ .
- (١٥) الفكوك ، ورقة ٥٨ ، ٥٩ .
- (١٦) التبريزي ، أسرار السرور إلى عين النور ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف ، دار الكتب المصرية ، ورقة ٣١ .

- (١٧) د. أبو العلا عفيفي ، «نظريات الإسلاميين في الكلمة» ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، ١٩٢٤ ، المجلد الثاني ٤٩ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
- (١٩) المرجع السابق ، ص ٧٣ .
- (٢٠) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٤٤٤ . راجع أيضا نصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٢١١ .
- (٢١) راجع المعجم الصوفي ، مادة الكلمة ، ص ٩٧٩ .
- (٢٢) نظريات الإسلاميين في الكلمة ، ص ٥٥ ، ٧٣ .
- (٢٣) المعجم الصوفي ، مادة كلمة ، ص ٩٨ .

مواضيع الفصل الأول من الباب الأول :

- (١) د. عامر عطية ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٨٢ ، ٤٦ .
- (٢) عباس محمود العقاد ، الله (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص ٦٩ - ٧٠ .
- (٣) للمرجع السابق ، ص ١٦٤ .
- (٤) موسوعة آباء الكنيسة الجزء الأول ، تحرير / عادل فرج عبد المسيح (القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٩٩) ، ص ٢٠ - ٢١ .
- (٥) عادل فرج عبد المسيح (إعداد) ، موسوعة آباء الكنيسة جـ ٢ (القاهرة : دار الثقافة ، ٢٠٠١) ، ص ٩٥ - ٩٦ .
- (٦) للمرجع السابق ، ص ٥ .
- (٧) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ، ص ١٨٠ - ١٨٢ .
- (٨) د. عاطف العراقي ، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٧) ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .
- (٩) ابن سينا ، الإشارات النمط الرابع فى الوجود وعمله ، النجاء ص ٣٦٦ - ٣٦٩ ، ٣٨٣ - ٣٨٦ .
- (١٠) للمشاريع والمطارات ، فقرة ١٦٩ .
- (١١) للعشق فى جامع ألدائع ، ص ٧٢ .
- (١٢) للمرجع السابق ، ص ٧٢ .
- (١٣) للمرجع السابق ، ص ٩٠ .
- (١٤) للمرجع السابق ، ص ٨٧ .
- (١٥) د. محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (الإسكندرية : مطابع دار روتابورت ، ١٩٨٨) ، ص ١٦٨ .
- (١٦) د. عامر عطية ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٤٥ - ٥٣ .
- (١٧) د. محمد محمد عثمانى ، ترجمة وتقديم وتعليق الفردوس المفقود جـ ٣ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

- (١٨) المرجع السابق، ص ١٩ - ٢٠ .
- (١٩) د. محمد غنيمي ملال ، النقد الأدبي الحديث (بيروت : دار الثقافة - دار العودة ، ١٩٧٣) ، ص ٤١٦ .
- (٢٠) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومناهجها : القسم التطبيقي (٢) (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .
- (٢١) صلاح عبد الصبور ، ديوان صلاح عبد الصبور (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٩ - ٣١ .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٩ .

هوامش الفصل الثاني من الباب الأول :

- (١) د. عامر عطية ، رسائل توت في الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
- (٢) د. سيد محمود القمنى ، أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة (القاهرة : باريس : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .
- (٧) جيمس ، هنرى برستد ، فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن (القاهرة : مكتبة مصر ، د. ت) ، ص ١٠ .
- (٨) د. سيد القمنى ، ص ١٥٢ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .
- (١٠) المرجع السابق ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .
- (١١) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .
- (١٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .
- (١٤) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د. ت) ص ٨١ .
- (١٥) المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- (١٩) موسوعة آباء الكنيسة الجزء الأول ، إعلد : عادل فرج عبد المسيح (القاهرة : دار الثقات ، ١٩٩٩) ، ص ١٩٣ .
- (٢٠) عباس محمود العقاد ، الله (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص ١٧١ .

(٢١) انظر الفيلسوف ابن رشد : بحوث ودراسات (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٣) ، ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٢٢) د . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ٧٣ - ٧٥ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٩٨ - ١٠٠ .

(٢٤) من قصيدته «يا أخت خير أخ يا بنت خير أبيه» شرح المكبري ، ١-٧٥ .

(٢٥) مختارات من الشعر الأندلسي ليكنال (١٩٤٩) ١٨١ .

(٢٦) راجعها في ديوانه «اللباب» ، ٢٧٨ .

(٢٧) راجعها في الرسالة (مصر) ٤ - ٢٧ .

(٢٨) راجعها في مجلة المقتبس ١ - ٤٥٨ .

(٢٩) في ديوانه ٢٣ وفي مجلة المقتبس ٢ - ٣٦٠ .

(٣٠) اللباب ، ٣٦٢ .

(٣١) المختطف ٩١ - ١٣٦ .

(٣٢) ديوانه الضمائم (١٩٣٦) ، ٣١ .

(٣٣) راجعها في ديوانه .

(٣٤) راجعها في ديوانه

(٣٥) الذكرى (الترجمة العربية) ، ٢١ .

(٣٦) راجعها في المختطف ٨٥ - ٤٣٣ .

(٣٧) راجعها في الروائع لشعراء الجيل (فهمي) ١ - ٦٣ .

(٣٨) د . محمد محمد عتاني (ترجمة) ، مختارات من الشعر الرومانسي الإنجليزي للشاعر وليم

وردهزوث (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص ١١١ - ١١٣ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الأول :

- (١) د. عامر عطية ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٢٣ .
- (٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، المدارس الفلسفية (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥) ، ص ٩٧ .
- (٣) د. سيد القمنى ، الموجز الفلسفى (الكويت : دار السياسة ، د. ت) ، ص ٣٤ ، ٣٥ .
- (٤) د. عطية عامر ، ص ٥٠ .
- (٥) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د. ت) ، ص ٢٨٩ .
- (٦) د. عاطف العراقي ، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٧) ، ص ١٤٦ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .
- (١٠) ابن عربى ، فصوص الحکم تحقيق د. أبو العلا عفيفى (القاهرة : دار الكتاب العربى - ١٩٤٦) ، ص ٢٤ .
- (١١) د. أبو العلا عفيفى ، التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣) ، ص ٧٨ .
- (١٢) د. أبو العلا عفيفى ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .
- (١٣) راجع ابن عربى ، فصوص الحکم ج١ / ١١١١ ، الفتوحات المكية ج٣ / ٣٢٩ ، ٤٤٩ ج٤ / ١٢٢ .
- (١٤) د. محمد علم الدين الشقيرى ، ديوان ابن عربى ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق (القاهرة : عين الدراسات والبحوث الإنسانية والإضافية ، ١٩٩٥) ، ص ١٣٠ .
- (١٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ١٨ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ١٩ .

- (١٩) د. أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية والإسلام ، ص ٢١ - ٢٢ .
- (٢٠) د. محمد علم الدين الشقيري ، ص ٣٨ .
- (٢١) المرجع السابق ، ص ٣٨ .
- (٢٢) ابن الفارض : الديوان ، تحقيق د. عبد الحائق محمود عبد الحائق ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤) ، ص ٢٣٥ .
- (٢٣) ابن قيم الجوزية ، روضة المحبين ونزهة المشتاقين (حلب : دار السوي ، د.ت) ، ص ٢١ - ٥٦ .
- (٢٤) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة وتعليق د. أبو العلا عفيفي (القاهرة : ١٩٦٩) ، ص ٩٢ - ٩٣ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .
- (٢٦) د. محمد علم الدين الشقيري ، ص ١٢٠ .
- (٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- (٢٨) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، السفر الأول ، تحقيق وتقديم د. عناني يحيى ، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .
- (٢٩) المرجع السابق ، السفر الثاني ، ص ٧٧ - ٧٨ .
- (٣٠) د/ عطية عامر ، ص ٤٥ .
- (٣١) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ١١١ - ١١٢ .
- (٣٢) د. عطية عامر ، ١٣٩ .
- (٣٣) هريوت ماركسيور ، نظرية الوجود عند هيجل أساس الفلسفة التاريخية ، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠) ، ص ١١٤ - ١١٥ .
- (٣٤) د. محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، (الإسكندرية: دار روتابرنوت ، ١٩٨٨) ، ص ١٩٢ .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ٧٣ .
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

- (٣٨) المرجع السابق ، ص ٥٠ .
- (٣٩) د. محمود رجب ، الميتافيزيقا ، ص ٤٤ .
- (٤٠) د. محمود رجب ، الميتافيزيقا ، ص ٤٤ .
- (٤١) يوسف عيد ، ص ٣٩٤ .
- (٤٢) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومذاهبها : القسم التطبيقي (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٢٩٥ .
- (٤٣) د. عبد الغفار مكاوي ثورة الشعر الحديث جزء ثان ص ١٦٦ - ١٧٢ عن د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومذاهبها : القسم التطبيقي (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٢٥٩ - ٢٦٦ .
- (٤٤) د. ياسين الأيوبي ، مذاهب الأدب معالم وإنعكاسات (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ، ص ٧٤ - ٧٥ .
- (٤٥) د. يوسف عيد ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

هوامش الباب الثانى

- (١) د. عطية عامر ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .
- (٢) د. سيد محمود القمنى ، أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة (القاهرة : باريس : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) ، ص ٧٩ - ٨٠ .
- (٣) عباس محمود العقاد ، الله (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص ٦٧ .
- (٤) د. عطية عامر ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٦٧ - ٧١ .

هوامش الفصل الأول من الباب الثاني :

- (١) د. عطية عامر ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٣٢ .
- (٢) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر ، ١٩٩٨) ، ص ١٩٣ .
- (٣) د. محمود البسيونى ، الفن فى القرن العشرين (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٣٥ .
- (٤) د. عطية عامر ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة ، ص ١٧٧ .
- (٥) د. محمد محمد عتاني ، (ترجمة) الفردوس المفقود - جون ميلتون ج٣ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٥٤ - ٥٥ .
- (٦) د. ياسين الايوبي ، مذاهب الأدب ج١ (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .
- (٧) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومذاهبها (بيروت: دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٧٩ - ٨٠ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨١ .
- (٩) د. ياسين الايوبي ، مذاهب الأدب ، ج٢ ، ص ٩١ - ٩٣ .
- (10) Leconte De Lisle, "Le Rêve du Jaguar", in the Penguin Book of French Verse 3. P. 142.
- (١١) أحمد شوقى (ديوان) الشوقيات ، (القاهرة : الشركة المصرية العالمية للنشر ، لوچمان ، ٢٠٠٠) ، ص ٥٣٣ - ٥٣٤ .
- (١٢) أحمد شوقى (ديوان) الشوقيات ص ٥٥٢ - ٥٥٥ .
- (١٣) صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور ، (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢) ، ص ٨ .
- ٩ -

هوامش الفصل الثاني من الباب الثاني :

- (١) د/ محمد السيوني ، الفن في القرن العشرين ، (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ٢٠٠٢)، ص ٣٨
- (٢) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومفاهيمها (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٥٧ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ٥٨ .
- (٤) ديوان بلند الحيدري ، قصيدة ، «أنت مدان يا هذا» .
- (٥) المرجع السابق ، قصيدة «هم وأنا» .
- (٦) عيد الله الاخطل ، ديوان «عمرى ألف عام» ، ص ١٥٥ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٨١ - ٨٥ .
- (٨) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ، ص ٨١ - ٨٥ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٨٧ .
- (١٠) د. محمد غنيمي هلال ، الروماتيكية ، ص ٨٣ ، انظر د. ياسين الأيوبي ، ص ١١٥ .
- (١١) لامرتين ، «رفائيل» ترجمة أحمد حسن الزيات ج ٨ سنة ١٩٦٨ ، ص ٦٤ . انظر د. ياسين الأيوبي ، ص ١١٦ .
- (١٢) د. ياسين الأيوبي ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ١٣١ .
- (١٤) د. محمد محمد عناني ، مختارات من الشعر الرومانسي الإنجليزي للشاعر وليم وودزورث (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص ١١٩ - ١٣٥ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الثاني :

- (١) د. مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٩) ، ص ٢٨٢ .
- (٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .
- (٥) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .
- (١٠) المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .
- (١١) فردريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة ؛ المجلد الأول (اليونان وروما) ، ترجمة ، إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة : مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٢) ، ص ٦٢٥ - ٦٢٦ .
- (١٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .
- (١٣) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ، ص ٢٩١ - ٢٩٤ .
- (١٤) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية (السفر الأول) تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى ، تصدير ومراجعته د/ إبراهيم مذكور (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) ، ص ٥٧ - ٥٨ .
- (١٥) جون هيتون ، جودي جروفر ، فتجنشتون ، (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة : مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠١) ، ص ٣٨ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٣٩ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٣٨ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ٥٤ .
- (١٩) د. محمد البسيوني ، الفن في القرن العشرين (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص ٢١٢ - ٢١٤ .

- (٢٠) د. ياسين الأيوبي ، مذاهب الأدب (بيروت : المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ، ص ١٣ .
- (٢١) د. يوسف عيد ، للنارس الأدبية ومذاهبها (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ١٤٤ .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٤٧ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
- (٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٤٩ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .
- (٣٠) د. ياسين الأيوبي ، مذاهب الأدب ، ص ٤٠٠ .
- (٣١) د. يوسف عيد ، للنارس الأدبية ومذاهبها ، ص ٢٨٦ .

هوامش الباب الثالث

(١) انظر سيجموند فرويد ، حياتي والتحليل النفسى ، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٤) .

----- ، ما فوق مبدأ الله ، ترجمة د. إسحق رمزى ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٤ .

ك . ج . يونج ، علم النفس التحليلي إعداد : محمد محمد عناني ، ترجمة نهاد الخياط ، (القاهرة : مطبوعات مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣) .

(2) See B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms* (1939)

-----, *Verbal Behavior* (1957).

-----, *The Technology of Teaching* (1969).

-----, *Beyond Freedom and Dignity* (1971).

-----, *About Behavior* (1974).

(٣) انظر الفصل الثالث بعنوان « ل روجرز » فى كتاب روبرت د. ناى السلوك الإنسانى : ثلاث نظريات فى فهمه ، إعداد وتقديم : أحمد إسماعيل صبح ، منير إسماعيل ، القاهرة : مطبوعات مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣ ، ص ١٩٠ - ٢٥٦ .

هوامش الفصل الأول من الباب الثالث:

- (١) د. عطية عامر ، رسائل تحوتى فى الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٦٦ .
- (٢) سيجموند فرويد ، ما فوق مبدأ اللذة ، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤ .
- (٣) فريدريك كويستون ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٢) ، ص ٤٣٧ - ٤٤٣ .
- (٤) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٦٣ .
- (٥) ----- ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٩ - النجاة ، ص ١٧٧ .
- (٦) ----- ، الشفاء ج ١ ، ص ٢٨١ .
- (٧) د. عطية عامر، رسائل تحوت فى الحكمة والفلسفة، ص ١٠٧ - ١١٣ .
- (٨) د. محمد محمد عتاني (ترجمة) الفردوس المفقود، الجزء الثالث تأليف جون ميلتون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ١٦ - ١٧ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- (١٠) أحمد شوقي ، الشوقيات ، تحقيق وتبويب ، وضبط وتعليق د. على عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ٢٠٠٠) ، ص ٥٧٢ - ٥٧٥ .
- (١١) صلاح عبد الصبور، ديوان صلاح عبد الصبور (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٢ ، ص ١٤٨ - ١٥٤ .
- (١٢) د. يوسف عيد ، المنارس الأدبية ومذاهبها (بيروت : دار الفكر العربى ، ١١٩٤) ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

هوامش الفصل الثاني من الباب الثالث:

- (١) د. عطية عامر ، رسائل تحتوي في الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٨ ، ١٦٦ .
- (٢) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود (تصنيف) قصة الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ط ٩ ، ١٩٨١) ، ص ١٣٩ - ١٤١ .
- (٣) انظر د. محمود فهمى زيدان ، «نظرية ابن رشد في النفس والعقل» ، في الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى ، مطبوعات المجلس الاعلى للثقافة ، لجنة الفلسفة والاجتماع ، إشراف وتصدير أ.د. عاطف العراقي ، (القاهرة : المجلس الاعلى للثقافة ، ١٩٩٣) ، ٤١ - ٥٥ .
- (٤) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، نشره وحققه وقدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠) ، ص ١٢ .
- (٥) محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٤٩) ، ص ١٠٢ - ١٠٤ ، ١٤٥ .
- (٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨ .
- (٧) المرجع السابق ، ص ١٢ - ١٣ .
- (٨) المرجع السابق ، ص ٥٥ .
- (٩) المرجع السابق ، ص ٩٧ - ٩٨ .
- (١٠) المرجع السابق ، ص ٦٧ .
- (١١) المرجع السابق ، ص ٧٩ .
- (١٢) المرجع السابق ، ص ٦٨ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٨١ .
- (١٤) د. أحمد فؤاد الأهواني ، مقدمة لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، ص ٣١ - ٣٧ .
- (١٥) المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .
- (١٦) المرجع السابق ، ص ٧٢ .
- (١٧) المرجع السابق ، ص ٨٧ .
- (١٨) المرجع السابق ، ص ١١ .

- (١٩) المرجع السابق ، ص ٨٨ - ٨٩ .
- (٢٠) المرجع السابق ، ص ٨ .
- (٢١) المرجع السابق ، ص ١١ .
- (٢٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ .
- (٢٣) المرجع السابق ، ص ٩ .
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ٧٢ .
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ٨٦ .
- (٢٦) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٥٨ .
- (٢٧) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ٤٠٩ - ٤١١ .
- (٢٨) انظر الفصل الثاني من كتاب روبرت د. تاي ، السلوك الإنساني : ثلاث نظريات لفهمه ، إعداد وتقديم أحمد إسماعيل صبح ، منير إسماعيل ، (القاهرة : مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣) .
- (٢٩) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومذاهبها (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ص ١٠٠ - ١٠٢ .
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .
- (٣١) المرجع السابق ، ص ١٠٤ - ١٧ .
- (٣٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
- (٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ - ٢٥٢ .
- (٣٤) د. ياسين الأيوبي ، مذاهب الأدب ، جزء أول (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠) ، ص ١٦٠ - ١٦١ .
- (٣٥) د. ياسين الأيوبي ، مذاهب الأدب ، جزء ٢ (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠) ، ص ١١٧ - ١١٨ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الثالث :

- (١) د. عطية عامر ، رسائل محتوي في الحكمة والفلسفة (الفلسفة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٩ ، ١١١ .
- (٢) المرجع السابق ، ص ١١١ .
- (٣) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .
- (٤) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .
- (٥) انظر د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، (القاهرة : مكتبة النهضة ، د.ت) ص ٢٨٦ - ٢٩٧ .
- (٦) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى ، ت ١ .
- (٧) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة «فى الاقانيم الثلاثة التى هى مبادئ» .
- (٨) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة .
- (٩) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية .
- (١٠) الرسالة الرابعة من التساعية الثانية .
- (١١) الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة .
- (١٢) الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة .
- (١٣) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية .
- (١٤) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى .
- (١٥) الرسالة الثامنة من التساعية الثالثة .
- (١٦) انظر د. نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل : دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى (القاهرة : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٩٣) ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .
- (١٧) الفتوحات المكية ، ٤٤٦/٢ - ٤٤٧ .
- (١٨) عقد المستوفر ، ص ٤٢ .
- (١٩) الفتوحات المكية ، ٣/٣٤٣ .
- (٢٠) الفتوحات المكية ، ٣/٣٩٠ .
- (٢١) الفتوحات المكية ، ٢/٤٦٨ .
- (٢٢) الفتوحات المكية ، ٣/٣٤٣ - ٣٤٤ .
- (٢٣) التدييرات الإلهية ، ١١٢ .

- (٢٤) التديرات الإلهية / ١٢٠ .
- (٢٥) التديرات الإلهية / ١٢٥ .
- (٢٦) د. محمود رجب ، المتأقزقا عند الفلافة المعاصرنا (الإسكندرية ، دار روتابرنف ، ١٩٨٧) ، ص ٢٠٢ .
- (٢٧) د. يوسف عفا ، المنارس الأدبفة ومناهبها (بفروت ، دار الفكر اللبفانف ، ١٩٩٤) ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .
- (٣٢) د. أنطون عظامس كسرم ، الرمزة والأدب العربف الالفف (لبنان . دار الكشاف ، ١٩٤٩) ، ص ٥٢ .
- (٣٣) د. يوسف عفا ، المنارس الأدبفة ومناهبها ، ص ٢٥٢ - ٢٥٧ .
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ - ٢٣٦ .
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .
- (٣٨) صلاح عفا الصبور ، دفوان صلاح عفا الصبور (لبنان : دار العوفا ، ١٩٧١) ، ص ٤٦٧ .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠٥/٣٤٧١

I.S.B.N. 977 - 01 - 9479 - 4

يقدم هذا الكتاب صورة للتناول الفلسفى للأدب والنقد أو قل إنه يضع إطارا محكما للنظرة الفلسفية إلى الأدب وهو ما اعتبره أوج الاتجاه النقدي المعاصر الذى أصبح يثنى عن مجرد التحليل الفنى لمظاهر الصنعة الأدبية. ويפתح الباب واسعا أمام العوامل الفكرية التى تحدد مسارات المدارس النقدية والمدارس الأدبية جميعا .

وهو هنا يربطها بأعلى ما يملكه الإنسان وهو العقل ، فيرصد كيف تصدى الأدب والنقد للقضايا الرئيسية الثلاث التى تكاد تشغل مكان القلب فى شعر كل شاعر وأدب كل أديب ونقد كل ناقد ، حتى دون تمسريح بها ، وهى مفهومات الخالق جل وعلاها (الله) والطبيعة (وشئى تمثيلاتهما) والإنسان (شئى صورته) .

هذا الكتاب يشبهنا إلى أفنا نستطيع التمييز بين المذاهب الأدبية والنقدية لا على أسس الصنعة أو الصلات الثقافية وحدها ، بل على أساس أشمل وأعم تتناولها للأعمدة الثلاثة التى يقوم عليها الفكر الإنسانى وهى الله والطبيعة والإنسان .

ولابد لى فى هذا التصدير الموجز (وكان لابد أن يكون موجزا نظرا لطول الكتاب) أن أؤكد أنه كتاب يتطلب من القارئ جهدا خاصا فى القراءة ، فهو يتطلب على الأقل قدرا من التركيز قد لا يتوافر فى قراءة كتب أخرى .

هذا الكتاب يمثل وحدة متكاملة ، ولا يكفى مثلا أن نقرأ الأجزاء الخاصة بالإنسان فى النقد والأدب ، دون المرور بالفصول التى تتناول الله والطبيعة ، فالمقدمات - شأنها فى ذلك شأنها فى كتب الفلسفة - لازمة للنتائج .

وأرجو الا يخل علينا الدكتور شيل الكومى بالمزيد من نمار فكره .

محمد محمد عثمانى

Bibliotheca Alexandrina



0553454

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

السعر: ١٥,٧٥ جنية